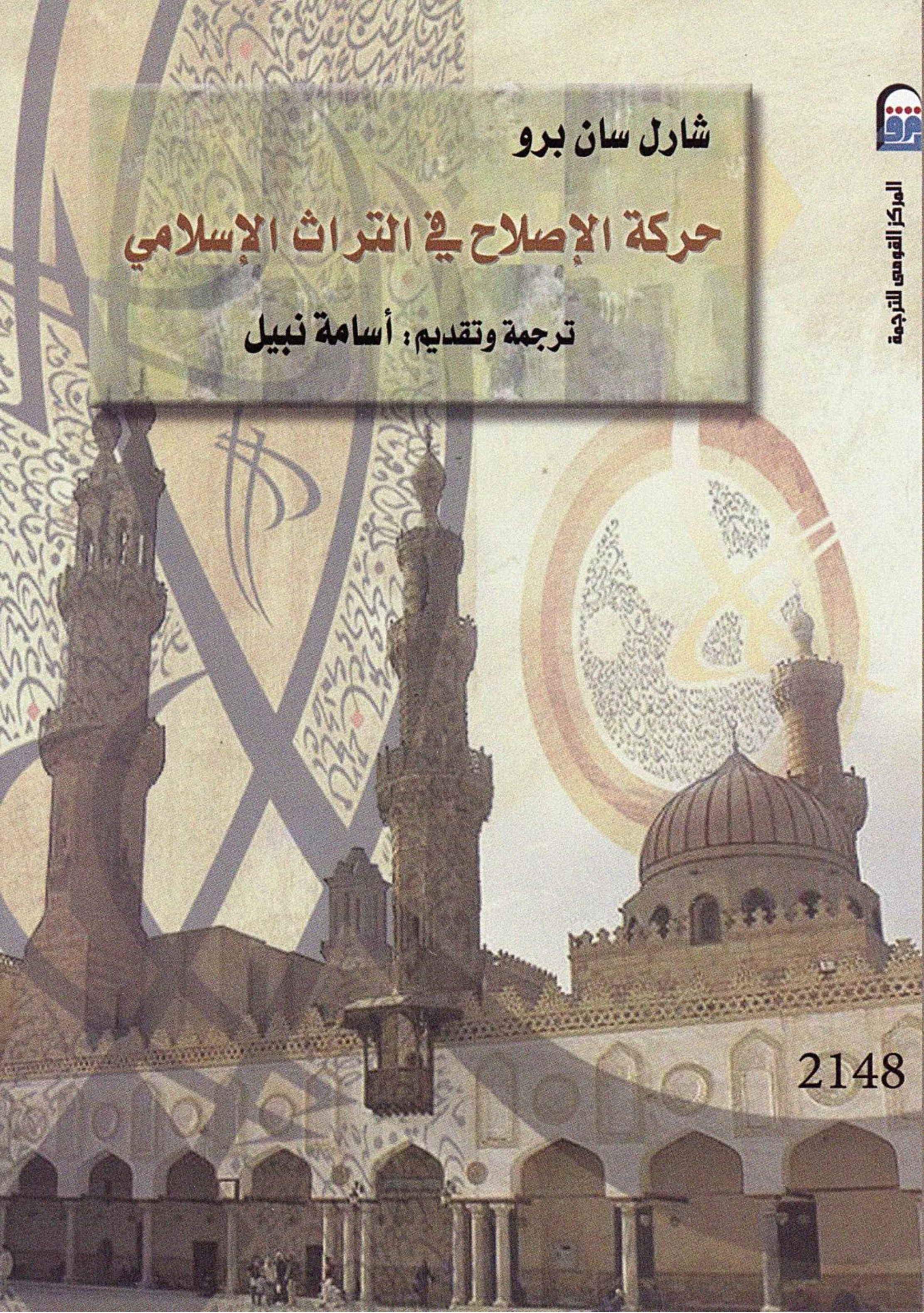


شارل سان برو

حركة الإصلاح في التراث الإسلامي

ترجمة وتقديم: أسامة نبيل

المركز القومي للترجمة

2148

حركة الإصلاح
فى التراث الإسلامى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: كاميليا صبحى

- العدد: 2148
- حركة الإصلاح فى التراث الإسلامى
- شارل سان برو
- أسامة نبيل
- اللغة: الفرنسية
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
La tradition islamique de la réforme
Par: Charles Saint-Prot

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

حركة الإصلاح
فى التراث الإسلامى

تأليف: شارل سان برو

ترجمة وتقديم: أسامة نبيل

2013

برو، شارل سان.
حركة الإصلاح فى التيار الإسلامى/ تأليف:
شارل سان برو: ترجمة وتقديم: أسامة نبيل. -
القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.
١٩٢ ص: ٢٤ سم.
تدمك ٧ ٤٣٧ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الإسلام - حركات الإحياء والإصلاح والتجديد.
أ - نبيل، أسامة. (مترجم، مقدم)
ب - العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٨١١/ ٢٠١٣
I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 437 - 7

ديوى ٢١٩

المحتويات

تقديم

راودتنى فكرة ترجمة هذا الكتاب أثناء نقاش ساخن عن أهمية ترجمة الكتب التى يجب اختيارها، وتفيد المجتمع العربى عموما، لاسيما المجتمع المصرى.

ومما يجدر الإشارة إليه أن هذا الكتاب لا يتحدث عن السلفية التى أختصرها البعض فى جلباب قصير ولحية، بل هو كتاب تنويرى ألفه شارل سان برو، أستاذ القانون الدولى بجامعة باريس ديكارت بفرنسا، فهو يتحدث عن حركة الإصلاح فى الإسلام بموضوعية واضحة، على عكس تيار الاستشراق السائد فى أوروبا.

يتكون هذا الكتاب من مقدمة، وثلاثة أجزاء، وخاتمة. أعلن المؤلف فى مقدمة الكتاب، وبمنتهى الصراحة، عن الخطأ الجسيم الذى وقع فيه الفكر الأوروبى بشأن ربط تراجع المجتمعات الإسلامية بجمود الإسلام. وبأسلوب ساخر تعجب المؤلف من الموقف الغربى من الإسلام، والمبنى على أسس وتفسيرات سطحية. لذا تبنى شارل سان برو قضية كبيرة ومهمة، ألا وهى أن الدين الإسلامى دين تقدم، وتطور، وإصلاح. ونظرًا لأن الإسلام دين ودنيا، فهو يهتم ليس فقط بالعبادات، لكن أيضا بالمعاملات، من خلال البحث فى المصادر الأصلية، (القرآن والسنة)، وفكر ومنهجية السلف والأتباع، من أجل الوصول إلى حلول للمشكلات الدنيوية.

وفى هذا السياق، يحاول المؤلف التأكيد على أن السلفية الصحيحة لا تعنى الجمود والركود الفكرى، بل "التمسك بالأصول والمبادئ الرئيسية، وفى ذات

الوقت الوعد بالمستقبل". ويرى شارل سان برو أن مفهوم السلفية السليم يتعارض مع مفهوم الحداثة الغربية والتى تعنى، من وجهة نظره، "الشىء العابر واللحظى والمؤقت" وبالتالى، الانفصال عن الماضى. وأوضح المؤلف، مستندا على رأى ابن خلدون، وجود تناقض بين التحديث الذى يتعلق بالتقدم، والحداثة التى تعبر عن مستجد زائل، والتى تعمل على هدم "القيم القديمة". وبيّن أن الحداثة أصبحت إيديولوجية نظرها مفكرون فرنسيون، كان الغرض من نشرها القضاء على الدين أو على الأقل فصل الدين عن الدولة.

ونظرًا لأن التيار السلفى الصحيح يعمل باستمرار على تحديث الفكر لخدمة البشرية، فهو يتعارض مع مفهوم الحداثة، ويتوافق مع مفهوم التقدم، وهكذا استطاع شارل سان برو أن يقدم البراهين العقلية على العلاقة الوطيدة بين فكر السلف المتطور والتقدم فى شتى مجالات الحياة، وليطلب من أقرانه فى الغرب الكفّ عن المغالطة وتشويه الفكر الإسلامى الذى وصل إلى ذروته فى الوقت الذى كانت تعيش البلاد الغربية فى ظلمات الجهل.

فى الجزء الأول، وعنوانه (تراث وإصلاح)، قدّم المؤلف تعريفا دقيقا لمعنى الإصلاح وعلاقته بالفكر السلفى، وذلك من خلال عدة نقاط رئيسية. فى البداية، تحدث سان برو عن الإصلاح فى الإسلام من زاوية تاريخية، حيث كانت بداية الإصلاح فى التحرر من الوثنية. واستند المؤلف إلى بعض الآيات القرآنية التى تؤيد وجهة نظره. ثم انتقل إلى عرض مفهوم الإصلاح فى القرآن والسنة النبوية، مؤكدًا، من خلال مناقشة موضوع الناسخ والمنسوخ، أن الإسلام دين تطور يدعو إلى بذل الجهد والعمل والتغيير. وأكد أيضًا أن الإسلام يعطى الأولوية للعلم والعلماء. وأراد المؤلف بذلك إبراز الأهمية التى يوليها الإسلام للعقل والفكر الإنسانى.

وفى هذا السياق، يلقى المؤلف على عاتق المسلمين، الذين جعلهم الله خلفاء على الأرض، مسئولية تنقية الدين من الشوائب والأفكار الدخيلة مثل أعمال

السحر والشعوذة والخرافات وتقديس بعض الأولياء. وإن كان سان برو يرى فى التفريط إخلالا بمبادئ الدين، فإنه كذلك يؤكد أن الغلوّ فى الدين يؤدى إلى التعصب والصدام مع الآخر.

وهنا، نرى أن شارل سان برو قد تأثر بفكر بعض علماء المسلمين المصلحين المعتدلين، ممن ربطوا العقل بالدين دون إفراط أو تفريط مثل: الإمام الغزالى، وابن تيمية، ومحمد عبده، ورشيد رضا، ويوسف القرضاوى. وتأثر أيضا بآراء بعض المستشرقين وعلماء الاجتماع، مثل: هنرى لاوست، وجان بابا ميشو. ويرى المؤلف أن الإصلاح فى الإسلام يعتمد على فكر السلف الصالح؛ لأنه يسمح بالتعامل مع مستجدات العصر، مع استمرار تطابقه مع المصادر الأصلية.

ثم ينتقل المؤلف إلى النقطة التالية، والتى تتعلق بالسنة النبوية باعتبارها المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن الكريم. وأكد سان برو أن السنة جاءت لتفسر القرآن، ووصفها "بالدرع الواقى لبيت الإسلام"، حيث تحتوى على مفاتيح التعاليم القرآنية. وتحدث برو بعد ذلك عن مفكرى التيار السنى، والأئمة الأربعة (مالك، والشافعى، وأبو حنيفة، وابن حنبل). واهتم أيضًا بعرض فكر بعض تلاميذ الأئمة الأربعة، مثل عبد الرحمن بن قاسم، وعبد الله بن وهب، وزيد القيروانى، وابن عبد البرّ، وابن خلدون.. وتحدث عن المعتزلة وخلافهم مع أهل السنة حول مشكلة "خلق القرآن". وكان الهدف الرئيس من سرد تاريخ المذاهب الأربعة والتيارات الدينية الأخرى، هو الوصول إلى أهم موضوع فى هذا الكتاب وهو "الاجتهاد"، الذى يعتبره سان برو بمنزلة المصدر الرابع للفقه الإسلامى، ومحرك الحركة الإصلاحية فى الإسلام، لا سيما فى التيار السلفى.

وأكد شارل سان برو أن الاجتهاد يسمح للتيار السنى السلفى بمواكبة مستجدات العصر واحتياجات المجتمع الإسلامى. وبين المؤلف أيضا أن الاجتهاد يتطلب دقة كاملة، وقدرات علمية خاصة، وإتقانا للغة العربية، ومعرفة جيدة لعلوم القرآن والحديث، والقدرة على تحديد المصلحة العامة بطريقة موضوعية.

ولهذا السبب يعارض سان برو الرأى القائل إن باب الاجتهاد قد أُغلق، ويؤكد أن سبب استمرارية الإسلام هو استمرار الاجتهاد. ويعود سبب تقهقر العالم الإسلامى فى فترات معينة من التاريخ الإسلامى إلى تراجع الاجتهاد الذى أدّى بطبيعة الحال إلى جمود وركود الفكر الدينى، وبالتالى تراجع الحضارة الإسلامية.

وفى الجزء الثانى من هذا الكتاب، تحدث شارل سان برو باستفاضة عن الحركة الإصلاحية فى التاريخ الإسلامى منذ بداية تأسيس الدولة العثمانية حتى العصر الحديث. وخلال هذا العرض التاريخى، ألقى المؤلف الضوء على أصول الإصلاح الدينى، وبين أن إصلاح الفكر الدينى كان نشطا خارج حدود الدولة العثمانية، فى المغرب، على سبيل المثال، بسبب التوجه التقليدى للدولة العثمانية، والتوجه الإصلاحى فى بلاد المغرب. ويبرر ذلك بالحاجة الماسة للإصلاح المستمر فى الفكر الإسلامى.

وبين شارل سان برو أن مهد الفكر الإصلاحى السلفى كان فى بلاد الهند على يد شاه ولى الله الدهلوى الذى اندهش من التراجع الفكرى فى مكة أثناء الحكم العثمانى. ودعا الدهلوى إلى العودة إلى الأصول والاجتهاد. كما أبرز المؤلف فكر محمد على الشوكانى فى اليمن، الذى حرص على تجاوز المذاهب الفقهية والانتماءات الطائفية. ثم ركز شارل سان برو على دور محمد بن عبد الوهاب الإصلاحى باعتباره من "أطلق شرارة حركة الإصلاح التى كان يحتاج إليها الإسلام" فى القرن الثامن عشر، وتصدى للجهل الذى يعتبره عدوا للاجتهاد. وتحدث أيضا المؤلف عن انحراف الفكر السلفى وابتعاده عن رسالة الإسلام الخالصة. وقدّم تعريفا للتيار السلفى وفقا لجوهره القابل للتجديد. واستند المؤلف إلى رأى طه حسين الذى رأى أن فكرَ عبد الوهاب يعتبر دعوة "إلى العودة إلى إسلام خالص من الشرك والوثنية".

وكان للفكر الإصلاحى السياسى الدينى، والاقتصادى، والاجتماعى تأثير واضح على بعض رواد الإصلاح خارج حدود الجزيرة العربية، مثل الشيخ جمال الدين القاسمى فى دمشق، وأبو تانا العلوسى فى بغداد، ومولاى سليمان فى المغرب، وسيدى محمد بن على السنوسى.. إلخ.

ثم تحدث المؤلف عن الإصلاح فى القرن التاسع عشر، من خلال رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبى، ومحمد إقبال. وعلى الرغم من اختلاف انتماءاتهم المذهبية، فإنهم سَعَوا جميعًا إلى الاجتهاد من أجل تحقيق الإصلاح الذى يعبر عن "العودة والتجديد فى ذات الوقت"، إصلاح يرفض الاستعمار والاحتلال ويعترف بقيم الحضارة الغربية، ويتعامل مع تحديات العصر بموضوعية وعقلانية. لذا يؤكد الفكر الإصلاحى على أهمية التعليم والاجتهاد ووحدة المسلمين.

وكان من الطبيعى أن يتحدث المؤلف فى الجزء الثالث والأخير عن الإسلام وتحديات العصر والعالم الغربى. وكرّس مساحة كبيرة من هذا الجزء لتاريخ الجماعات الإسلامية، وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، التى تأسست فى مصر فى الثلاثينيات من القرن الماضى. وبين سان برو كيف تحول الحلم بالمدينة الفاضلة من المثالية إلى الثورية. وأبرز المؤلف التعارض بين الفكر الإصلاحى السلفى وفكر الإخوان المسلمين الثورى. ويعتقد المؤلف أن الإخوان المسلمين "لم يأتوا بجديد على المستوى الدينى والمذهبى"، بل ركزوا على العمل السياسى. وتناول سان برو بالتحليل فكر حسن البنا وسيد قطب، وعقد مقارنة بين فكر سيد قطب وفكر المودودى، الذى ظل يدعو إلى بناء دولة إسلامية طيلة حياته.

وبطبيعة الحال، ربط سان برو بين فكر الإخوان المسلمين واحتلال فلسطين من قبل الكيان الصهيونى، وعلاقة الإخوان بالرئيس المصرى السابق جمال عبد الناصر. وتحدث أيضا عن الحرب الأفغانية ضد الغزاة الروس. وأراد بذلك توضيح العناصر التى أدت إلى تشويه معنى الفكر السلفى الصحيح الذى يؤكد

على العودة إلى المصادر الأصلية وضرورة الاجتهاد من أجل التعامل الأفضل مع مستجدات العصر. واستغل سان برو الفرصة ليتحدث عن المتفرنجين من مؤيدى التقليد الأعمى للثقافة الغربية، واعتبر التفرنج نوعا من أنواع التخلى دون قيد أو شرط عن مبادئ الإسلام السمحة. وذكر على سبيل المثال لا الحصر أحمد خان (مؤسس جامعة عليكرة فى الهند) وعلى عبد الرازق الذى أنكر بعض ما جاء فى السنة النبوية، وذلك لإرضاء النموذج الغربى. ووصف شارل سان برو هذه النماذج من المسلمين المتفرنجين بأنها بعيدة كل البعد عن الإسلام الصحيح، ولا يمكن اعتبارهم مصلحين بالمقارنة بمحمد عبده ورشيد رضا، على سبيل المثال.

ثم توجه المؤلف إلى القارئ ليؤكد أن دين الإسلام دين مرن، ومصلح فى ذاته، وأنه دين التزام وتطور. وبين أن مبدأ التوحيد جاء فى الأصل ليصلح من حال البشر ولينقلهم من الوثنية والجهل إلى الوحدانية والتفكر والتدبر، لتحقيق المساواة بين البشر جميعا دون استثناء. وركز على أن الإسلام لا يدعو إلى إكراه غير المسلم على الدخول فيه، وأن الدعوة تجوز من خلال مخاطبة الفكر والعقل، والهدف من الدعوة هو تحقيق مصلحة البشر.

وبشأن الدولة الدينية، نفى شارل سان برو وجود الدولة الدينية فى الإسلام. وبيّن أن الإسلام يهتم بالسياسة التى تنظم المجتمع "بطريقة لا تتعارض مع المبادئ الأساسية للدين" التى تهدف إلى تماسك المجتمع والتعايش السلمى. وفى هذا الصدد، اهتم المؤلف بذكر بعض التيارات الإصلاحية فى تونس، والمملكة العربية السعودية، وإندونيسيا، والمغرب.

وقبل أن يختم شارل سان برو كتابه عن حركة الإصلاح فى التيار السلفى، أوضح أن الإسلام اعتمد فى بدايته على الاجتهاد، وينبغى أن يعتمد أيضا المسلمون فى العصر الحاضر والمستقبل على الاجتهاد من أجل تحقيق التقدم، والتجديد، والعدالة الاجتماعية.

بعد عرض محتوى هذا الكتاب، أودّ الإجابة عن سؤال، ربما يطرحه القارئ العربى: هل من المفيد ترجمة كتاب يتناول موضوعات إسلامية، كتبه مفكر غربى، وموجه إلى العالم الغربى، بالتالى ربما لن يضيف شيئا إلى القارئ العربى؟

قبل أن أشرع فى الإجابة عن هذا السؤال الافتراضى، يبدو ضروريا، الحديث عن أهمية الترجمة والدور الذى تلعبه فى نقل الأفكار والثقافات.

باختصار شديد، وبدون الإتيان بفكر جديد، بل فى إطار تذكرة القارئ، تعتبر الترجمة أحد أهم جسور نقل المعرفة، واللغة هى أداة نقل وليست هدفًا فى حد ذاتها. إذ تهدف عملية الترجمة إلى تزويد ثقافة اللغة المستقبلة من خلال لغة الآخر بمستجدات طرأت على فكر ثقافة معينة. وعندما يتحدث الآخر المختلف بطبيعة الحال بلغته عن ثقافة أخرى (أقصد هنا ثقافتنا الإسلامية)، فعلينا ترجمتها للاطلاع على محتواها من قبل المتخصصين، أما موضوع النشر للعامة، فهذا يتطلب طرح السؤال بطريقة أخرى: هل يصلح نشر هذا الكتاب باللغة العربية؟ وهل سيفيد القارئ العربى؟

بعد قراءةٍ متأنيةٍ لكتاب (حركة الإصلاح فى التراث)، أستطيع أن أؤكد أنّ ترجمة ونشر هذا الكتاب ستفيد، بل ستضيف جديدًا إلى القارئ العربى، لاسيما القارئ المسلم، ليس فقط بغرض الاطلاع على آخر ما كتبه الغرب عن الثقافة الإسلامية والعالم الإسلامى، بل للتعرف على وجهة نظر الآخر المتعددة عن الإسلام والمسلمين. ولا نذكر جديدا حين نقول إن العالم الغربى يفهم الإسلام على أنه دين تطرف، وغير إنسانى، ولا يحترم حقوق الإنسان، لاسيما المرأة. وعندما يرد علماء المسلمين على هذه الافتراءات، وهذا التوجه العدائى والمعروف بالإسلاموفوبيا، لا يعير الغرب اهتماما بوجهة النظر الإسلامية بسبب الأحكام المسبقة، المستمدة من الإعلام الغربى، وبعض المستشرقين المعادين للإسلام والمسلمين.

وعندما يقول مفكر كبير، ورجل قانون، وأستاذ جامعة مثل شارل سان برو بتصحيح كثير من المفاهيم الإسلامية عند الغرب، سيكون حديثه مقبولًا، لأنه شرب من ثقافاتهم، لكنه حاول أن يكون موضوعيًا وعادلا. فلم يوجه سان برو النقد فقط إلى الغرب، بل للمسلمين أيضًا، بسبب تقاعسهم عن فهم دينهم بطريقة صحيحة، سواء بسبب انغماسهم فى التقليد الأعمى أو تقليد الغرب، وتقديس حضاراتهم بإيجابياتها وسلبياتها.

وبالتالى، ينبغى على كل مسلم الاطلاع على هذا الكتاب؛ لأنه يعالج قضايا إسلامية من منظور غربى إيجابى. وربما يكون ذلك السبب الرئيس فى حماسى للسعى إلى ترجمة ونشر هذا الكتاب، الذى أعتبره تنويريًا لتناوله لكل التيارات الإسلامية من منظور شمولى: دينى، واجتماعى، وسياسى. وركز المؤلف على العقيدة الإسلامية باعتبارها عقيدة إصلاح، تصلح لكل زمان ومكان، بفضل جوهر الدين الإسلامى الذى يأمر بإعمال العقل لإصلاح أحوال المسلمين الدينية والدنيوية. وذلك من خلال اتباع المصادر الأصلية ومنهجية السلف الصالح، موضحًا المعنى الحقيقى للتيار السلفى الإصلاحى الذى إذا تخلى عن الاجتهاد، واختصر فكر السلف فى ارتداء الجلباب، وإطلاق اللحية، سيؤدى بطبيعة الحال إلى جمود الفكر الإسلامى، وفقد الأسس التى ستتيح للإسلام مواجهة تحديات العصر.

أ. د. أسامة نبيل

مقدمة

يعتبر التأكيد على أن الإسلام غير قابل للتطور، ووصفه بالقهر والجمود، من المساوئ الأكثر تداولاً، والتى من شأنها أن تعطى صورة مشوهة عن الإسلام. وفى كثير من الأحيان كان يراد خلط تراجع المجتمعات الإسلامية، والتى تعتبر معطى تاريخيًا متكررًا مرتبطًا بسياقٍ محدد، بما يسمى عن طريق الخطأ "تقهقر الإسلام" فى حين أن الإسلام يحتفظ دائمًا بقوته الذاتية. ومن الضرورى أيضًا عدم الوثوق فى التفسيرات السطحية المبنية على ترجمة سيئة للفظ إسلام. فمعنى الإسلام لا يتماشى مع الخضوع بمعنى الاستسلام الأعمى والمطلق والابتعاد عن التفكير، ولكن ينبغى فهمه كاستجابة كاملة وإرادية لدعوة الله، والتى من شأنها تلزم الفرد باتخاذ موقفًا إيجابيًا.

وإذا كان الإسلام على نقيض الصورة التى يقدمها عنه أعداؤه أو أولئك الذين لا يعرفونه إلا عبر ما يتناهى إلى مسامعهم من أقوال، من خلال تصورات كاريكاتورية وقع ضحيتها منذ قرون عدة فى العالم الغربى؟! وإذا كان كذلك بخلاف الاجتهادات المغلوطة التى يقدمها المتطرفون الذين يتصفون بالجهل؟! وأخيرًا، إذا كان الإسلام، فى جوهره دين العقل والإصلاح الدائم، وليس دين التعصب والجمود؟! هو ذا موضوع هذه الدراسة التى تسير بعكس تيار الأفكار السائدة، فى محاولة للتأكيد على أن الإسلام بكليته يتجه نحو العمل؛ لأنه يرتكز على العروة الوثقى بين السلفية والتقدم؛ لذا نؤيد الفكرة الجوهرية التى تعتبر أن

مفهوم الإصلاح ليس خيارًا جديدًا أو مؤقتا ظرفيا بل موجود بشكل جلى فى قلب الإسلام منذ ظهوره. وهذا هو مفهوم الإصلاح فى السلفية الإسلامية.

يتميز الإسلام السنى الصحيح بانتماء أكبر عدد من المسلمين إلى عقيدة، ومبادئ وقواعد فقهية تشكل دين الوسطية (دين الوسط)[1]. ويعبر مفهوم الوسطية الذى أكده القرآن والسنة النبوية فى مواطن عديدة عن دعوة الإسلام الحقيقية. ونأمل أن تساعد الدراسة على إخراج الأفكار الدخيلة والصور السلبية التى تقلل من شأن الإسلام، وذلك من خلال شرح كيفية تطبيق الإسلام عبر التاريخ بفضل التطور المستمر نسبيا. بناء على ذلك، تتكيف السلفية ليس فقط مع التيار الإصلاحى، ولكن من الملاحظ هو أن السلفية تعتبر إصلاحية فى ذاتها. فالإصلاح راسخ فى الإسلام. وإذا كان لا يجب إغفال وجود فترات جمود فكرى، فمن المناسب التأكيد على أن التاريخ يشهد أن الإسلام يتطور باستمرار عبر عصور طويلة ويشهد التاريخ على ذلك؛ لأن السلفية المفهومة بطريقة سليمة فى فهمها الصحيح لا تعنى تجميد المفاهيم الإسلامية الأولى فى ثلاجة الموتى، لكن يكمن فى السلفية مصدر الحياة والتقدم، ولكنها مصدر حياة وتقدم. وتعتبر السلفية بمنزلة أصل حيوى، يتم تنشيطه باستمرار. ولهذا فإن السلفية والإصلاح لا ينفكان.

وإجمالاً، فلا بد من تحديد المصطلحات المستخدمة فى هذه الدراسة.

لا يعبر لفظ إصلاح عن ثورة أو تغيير. بل على النقيض، يعبر عن بذل الجهد من أجل الاستمرار منفصلا عن العيوب، والجمود، والتفسيرات الخاطئة.

ولا يعنى التراث أيضًا التحجر كما لا يعنى التقدم الحداثة. ولا يعبر التراث عن الجمود. وإذا استبعدت السلفية فكرة القطيعة مع الماضى وتعارضت مع جزء من مفهوم الحداثة، التى يتم تصورها كالعابر واللحظى، والمؤقت، فهى لا تقصى

---

(١) انظر مؤلفنا: V. notre ouvrage Islam. L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisa. Paris-Monaco le Rocher, 2008, 620 pages.

العقل والتقدم. والأفضل من قصر السلفية على زمانها، اعتبارها، "حلقة الوصل بين الماضى والحاضر"(٢) صالحة لكل زمان؛ نظرًا لأنها تقوم على التبليغ، ويتطلب ذلك الحفاظ على الأصل وعلى جوهره واستثماره بفضل التكيف المرجو. إن السلفية هى التمسك بالأصول والمبادئ الرئيسية، وفى ذات الوقت الوعد بالمستقبل.

نعرض فى هذا المقام جوهر إحدى حقائق الإسلام الكبرى، وهى عدم وجود صدع بين الإصلاح والسلفية. لكن الإشكالية تكمن بالتحديد فى أهمية "إعادة التفكير فى الإسلام قطيعة عن الماضى"(٣)، أى فى العلاقة الوثيقة بين الأصالة والتطورات الطبيعية التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار. وفى هذا السياق، يتعلق الحوار بالتعارض بين السلفية، المرتبطة بالتقدم والإصلاح، والمفهوم المبهم "للحداثة".

وتستعمل كلمة الحداثة فى غير موضعها، ويبقى محتواها غير محدد. ويعتبر لفظ الحداثة مرنًا للغاية، يمكن أن نقول عنه أشياء كثيرة، لكن من الملاحظ أنه أصبح مفهومًا فكريًا، وفى ذات الوقت، موضوع عبادة لا تقبل النقد البتة. رغم ذلك يجب توخى الدقة، مع احتمال معارضة فكرة معينة مهيمنة. وإن كان لا ينبغى مقارنة السلفية بالنزعة التقليدية، وبالجمود أيضا، فمن المستحيل خلط الحداثة بالتقدم. وإذا كانت الكلمتان قد اختلطتا خلال قرون عدة، كما عند ابن خلدون، فى مقدمته ـ على سبيل المثال التى يصف فيها الحديث بالتقدم ـ فإنه ينبغى أن يكون من الواضح فى الوقت الحاضر أن لفظ الحداثة ليس مرادفا

---

(2) LACORDAIRE, Henri. Euvres philosophiques et politiques, 1872.n arabe et en anglais (Islam. The Future of the Tradition: Between Revolution and Westernization), Riyad, King Abdulaziz Public Library, 2010.

(3) IQBAL, Mohammed. The Reconstruction of Religious thought in Islam. Londres : Oxford University Press, 1934.Traduction française par Eva de Meyerovich, Reconstruire la pensée religieuse en Islam. Paris :Adrien Maisonneuve, 1955.

للتقدم. وكما كتب بودلير Baudelaire، هو "المؤقت، والعابر، والمحتمل"(٤)؛ وتشمل الحداثة هذا الجانب الذى يتمثل فى ثقافة العصر، وهى بطبيعة الحال مستجد زائل. وتعتبر الحداثة بمنزلة "أخلاق كنسية متفق عليها تعبر عن التغيير الذى يريد أن يكون دائما معاصرا، وبالتالى يصبح منفصلا وتجددا باستمرار مع القديم"(٥) وختاما، تعتبر الحداثة هدما لكل القيم القديمة دون تجاوز لها.

بالإضافة إلى أن الحداثة تعد على وجه الدقة أيديولوجية نشأت من قبل مفكرين فرنسيين فى مرحلة ما قبل الثورة فى القرن الثامن عشر، أى عصر "التنوير"، ويكمن طابع هذه الأيديولوجية فى ميلها نحو الاستئثار بالمفاهيم من أجل تحريف معانيها. بذلك، وبالرغم من التحريفات التى تشملها هذه المفاهيم، فإن معتنقى مفاهيم الحداثة لم يتمكنوا من إعمال العقل. وبغض النظر عن المفهوم الغامض لفلاسفة الثورة الفرنسية، فإن السبب الحقيقى يكمن فى ضرورة التكيف مع الواقع، والعقل هو الذى يخضع المشاعر، والذى يتناقض بالتالى مع الأيديولوجيات التى تعتبر بمنزلة أصنام ضريرة لا ترى، وقد تم رصدها خلال الفزع الجماعى والدموى. وقد لاحظ آلان توران Alain Touraine أن فكرة الحداثة، فى الوقت الحالى، تشبه بالأحرى تسلط العقل إلى حد كبير، و"تحرير الرغبات وإرضاء الطلبات"(٦). وتتصف أيديولوجية الحداثة بأنها تحمل أساسًا طابع الفردية، والتى تنظر دائما إلى الفرد وحقوقه ولا تهتم بالمجتمع على الإطلاق. وعلى سبيل الدقة، فإن هذا المفهوم يؤدى إلى الإيمان فى علمانية تقلل من شأن الدين وتجعل منه أمرًا خاصًا، مما يؤدى إلى إنكار الدين، عندما لا يؤدى كليا وببساطة إلى "الحرمان من الدين"(٧) فإنه يتخلص من كل ما هو روحى ويقصى الإله عن المدينة وعن حياة البشر.

---

(4) BAUDELAIRE, Charles. Le peintre de la vie moderne, IV La modernité, 1963

(5) DOMENACH, Jean-Marie. Approches de la modernité. Paris, Ellipses, 1995.

(6) TOURAINE Alain. Critique de la modernité. Paris : Fayard, 1992.

(7) KLIBI, Salsabil. La laïcité : Etat de droit ou déni de la religion in Etat de droit et liberté religieuse en Méditerranée, collectif. Rabat : Publications de la Revue marocaine dadministration locale et de développement (REMALD), collection thèmes actuels no 54, 2006.

وقد أوضح جان ـ كلود ميشيا Jean-Claude Michea أن الغلوَّ فى الفردية تؤدى إلى تأكيد الحرية المطلقة للفرد ضد الجميع، ويمنح حريات لا حدود لها ـ متضمنا حرية بما فى ذلك حق استغلال أحد أقربائه أو "الزواج من كلبه"؛ فهى مؤشر لأيديولوجيات الحداثة، ومنها الليبرالية(٨). ونظرا لأن الحداثة تتجاهل المجتمع، فهى تنسب الكمال إلى الفرد فقط، وتحتقر المجتمع، وتدعو إلى تدمير نظم القدماء (الطبيعية) من أجل أن تنزع عن الإنسان كل بعد تاريخى له. وتعتبر الحداثة بمنزلة العودة إلى حالة ما قبل التاريخ، أو ظهور حالة ما بعد التاريخ. وفى هذا السياق، لا تتوافق الحداثة مع الدين الذى يسمح للمتدين الملتزم بالدين ألا يكون رجل اللحظة، بل رجلا لكل العصور. وبغض النظر عن التعارض، فإن المقدس والتاريخ يرتبطان ارتباطا وثيقا. وفى هذا الشأن يجيب الرجل الحقيقى والتاريخى معتنق الدين الأصيل على الفرد المعنوى فاقد الحماس والمكان من معتنقى أيديولوجيات الحداثة.

ونقترح التمييز بين "الحداثة" و"التحديث"، ما دام أن الحداثة كأيديولوجيا تتناقض تماما مع التقدم.

ولا يعتبر التقدم الحقيقى غير محدد المعالم، أو حركة تغيير غير منظمة وعمياء، وفقًا لأهواء أو رؤى البشر. وكما لا يجب اختصار التقدم فقط فى التغييرات التقنية التى تستند إلى المهارة المستمرة للبشر. وإنْ كان من المؤكد وجود تعارض طبيعى بين التقدم التقنى والتقدم الأخلاقى محل نقاش، فمن المخاطرة التأكيد أيضًا على أن الثورات التقنية تشكل بالضرورة تقدمًا للجنس البشرى؛ لأن الآلية الاجتماعية لا تخضع إلى القواعد التى تحكم الآلية العلمية. وقد طرح الفيلسوف التقليدى لوى دى بونالد Louis de Bonald (1840) مبدأ عدم إمكانية وجود تقدم إلا "عندما يكون هدف هذا التقدم موجودًا باعتباره

(8) MICHÉA, Jean-Claude. Impasse Adam Smith. Paris : Climat, 2002 (2e éd. Flammarion, Champs, 2006)

محتوى عقلانيًا، مثل فكرة الكمال"(٩). غير أن الفكرَ السلفى عملَ على إفراز فكرة الكمال. وعلى هذا، فإن التقدم الحقيقى ينبغى أن يسترشد بالعقل الذى يدعمه التراث.

وفى ظل هذه الظروف، لا يمكن فصل التقدم عن التقليد. وحيث إن التقليد يعتمد على النقل، فإنه يمثل الحركة. كما يعتبر التقدم استمرارا. إذ ينبثق التقدم عن التقليد كما "ينبثق التقليد من التقدم"(١٠). ويعتبر التقدم الذى يستمد جوهره من الفكر السلفى فكرا سلفيا مستمرا. وعندما يتعلق الأمر بالإسلام، من الممكن القول ـ حقيقة ـ إن الفكر السلفى يحث على التقدم: يستثمره من أجل "الرقى بالمجتمع"(١١) ويحقق ازدهار الحضارة العربية الإسلامية. وقلما تتعارض السلفية الإسلامية مع فكرة التقدم، والتى من الملاحظ أن الإسلام شجعها وجعلها حركة رائعة فى صالح التقدم والمعرفة العلمية، تاركًا للعلماء حرية كاملة فى مجاله. ويذكر المؤرخون أن العرب والمسلمين كانوا يعيشون فى ذروة الحضارة، عندما كان الغرب يمر بمرحلة ظلام واضمحلال(١٢).

ويبرز العالم المصرى أحمد زويل، الحاصل على جائزة نوبل فى الكيمياء عام ١٩٩٩ ما يضيفه عطاء الإسلام إلى الفكر العلمى قائلا: كان يمكن للتقدم الأوروبى أن يتأخر لعدة قرون لو لم يكن هناك مؤلفات العلماء العرب، منذ قيامهم بترجمة أعمال الفلاسفة اليونان حتى الاكتشافات فى مجال علم الفلك،

---

(9) Louis de Bonald, citation in SPAEMANN Robert Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald, traduit de l'allemand (Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, 1959). Paris :Hora Decima, 2008.

(10) D'ORMESSON Jean. Réponse au discours de réception à l'Académie française de Madame Yourcenar, 22 janvier 1981.Paris :Gallimard, 1981.

(11) CHIGUER Mohammed. Pensée piégée, islam et modernité. Rabat, 2008.

(12) Voir MIQUEL, André. Lصاislam et sa civilisation. Paris: Armand Colin, 2002.

والرياضيات، والعمارة، والطب، والكيمياء وفى كل التخصصات الأخرى، لكان التقدم الأوروبى قد تأخر لعدة قرون"(١٣). وسبق وأن أكد فولتير Voltaire أن "فى القرون البربرية والجهل التى عشناها والتى أتت بعد تراجع الإمبراطورية الرومانية، أخذنا كل شىء تقريبا عن العرب: علم الفلك، والكيمياء، والطب، لا سيما الأدوية الأكثر لطفا والأكثر ملاءمة من تلك التى كانت معروفة عند اليونان والرومان. ويعد علم الجبر من اختراع هؤلاء العرب؛ وهم الذين نقلوا إلينا علم الحساب.. ومنذ القرن الثانى الهجرى، كان ينبغى على المسيحيين أن يتلقوا العلم عن المسلمين"(١٤).

وقد كتبت سيجريد هونكه Sigrid Hunke أن "شمس الإسلام" عملت على إنارة العالم الغربى وأعطت أوروبا كل العلوم الكبيرة التى سمحت لهم بالانطلاق(١٥). ويعتبر محمد اركون أيضًا أن الفكر الإسلامى تشكل وازدهر خلال القرون الأولى من الهجرة، وساهم "فى تكوين الحضارة الغربية. وكانت بعض جوانب ما نطلق عليه حاليا بالحداثة تخص سمة الحضارة التى ازدهرت فى الفكر الإسلامى خلال القرون الأولى من الهجرة"(١٦). ويمكن أن نذكر أمثلة عديدة لما أضافه العلماء العرب والمسلمين فى مجالات العلم المختلفة، والجغرافية، والترجمة. والجدير بالذكر أن التعطش للمعرفة لم يكن ليؤدى إلا فى حالات نادرة إلى حرب ضد الإيمان. وعلى نقيض ما يدعيه رينان Renan، لم يعمل الإسلام على إبعاد معتنقيه عن العلوم الصحيحة(١٧). بل على عكس ذلك،

---

(13) Entretien au Nouvel observateur, no 2020 jeudi 24 juillet 2003.

(14) VOLTAIRE. Essai sur l'Histoire générale et sur les mœurs, 1754

(15) HUNKE, Sigrid. Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident, trad. française. Paris: Albin Michel, 1963.

(16) ARKOUN Mohammed, GARDET Louis. Islam, hier demain. Paris, Buchet-Chastel, 1978.

(17) Voir MONTEIL, Vincent. La pensée arabe. Paris :Seghers, 1974- Seyyed Hossein NASR. Sciences et savoir en Islam. Paris :Sindbad, 1979- Al QARADAWI, Youssouf. Le Prophète et le savoir. Paris :Arrissala, 2001.

يعتبر طلب العلم واجبًا دينيًا. وقد أكدتْ أول سورة فى القرآن نزلت على محمد الحقَّ فى المعرفة: "اقرأ باسم ربك الذى خلق" سورة العلق، آية رقم ١.

وعندما كتب يوسف القرضاوى أن الإسلام لم يعرف فى تاريخه صراعا بين العلم والدين؛ لأن "هذه الفكرة غريبة تمامًا عن العقل نصًا وروحًا"، يؤكد يوسف القرضاوى أن القرآن والسنة النبوية يدعوان دائما إلى بذل الجهد من أجل طلب المعرفة والعلم: "إن الإسلام لا يقف عقبة فى سبيل هذا النوع من "العلم" (التجريبى) (...) إن تعاليم القرآن والسنة قد هيأت المناخ النفسى والعقلى الذى ينبت فيه هذا العلم، بحيث ترسخ أصوله وتمتد فروعه، ويؤتى أكله بإذن الله"(١٨).

ولا يفهم هنا أن الأمر يتعلق بالدعوة إلى "إسلام التقدم"؛ لأنها تعتبر فكرة مختصرة يتبناها بعض المفكرين المستغربين الذين ينكرون بالإجماع أن الإسلام دين تقدم. ومن المؤكد أن الإسلام دين ودنيا، ولا يقصد بذلك الخلط، لكن الجمع بين الأهداف الخاصة بالحياة الدنيوية والآخرة، طبقا لمتطلبات الفطرة الإنسانية السليمة والنموذج القائم على رؤية الإله، والإنسان، والكون الذى ينبغى أن يسهم فى كل شىء فى الحياة الدنيا، وأن يتنافس فى التأكيد على مبدأ التوحيد. وذلك لأن الإسلام دين ودنيا، ولا يمكن أن يظل ثابتًا؛ نظرًا لأن الدنيا بطبيعة الحال نشطة ومتطورة.

فإسلام التقدم لا يعد إذًا اختراعًا؛ لأنه بالفعل دين التقدم.

والإسلام المعتدل ليس اختراعًا؛ لأنه بالفعل الاعتدال.

ووسائل الإصلاح لا تعد اختراعًا؛ لأن السلفية، كما سنبين، تيار إصلاحى فى جوهرها.

وفى هذا السياق، لا يمكن اختصار النقاش فى تعارض مصطنع بين مفهومين غامضين بنفس القدر، وهما "الحداثة" و"التعصب". فليس هناك فى الحقيقة،

---

(18) al QARADₘWI, Youssouf. Le Prophète et le savoir. Paris :Arrissala, 2001.

حد أدنى من التناقض بين التراث الإسلامى والتقدم. فالقضية بالنسبة لكل مسلم هى الوقوف على هذه القوة الدافعة إلى التقدم فى الإسلام، بمعنى البحث عن حقيقة الإسلام المبنية على علاقة وثيقة بين الأصالة والاهتمام بالتطورات الطبيعية. بين التيار المحافظ الجامد الذى يعتمد على الماضى ولا ينظر إلى المستقبل، والاستغراب من خلال أيديولوجيا الحداثة التى تهمل الماضى، يجب التأكيد بقوة على السلفية الديناميكية (النشطة فكريا) باعتبارها تعبيراً عن الإسلام بفهمه الصحيح، وتوفيقًا بين الإيمان بالعقيدة الثابتة والاهتمام بالتطورات. ويؤدى ذلك إلى وجوب التذكر باستمرار أن الإصلاح يوجد فى قلب الإسلام. ويعتبر التيار الإصلاحى، الذى يدعمه الفكر السلفى وينميه الاجتهاد، شرطًا لتوثيق العلاقة بين السلفية والتقدم.

ويركز الجزء الأول لدراستنا على تعريف التيار الإصلاحى والفكر السلفى، ويعتمد، على وجه التحديد، على تحليل مفكرى التراث البارزين. وبعيدا عن بعض الصور السلبية والأفكار الدخيلة، نقترح قراءة جديدة للفكر الإسلامى وفى مفهوم السلفية، المرتبط بمذهب الإصلاح. ويسمح التحليل الموضوعى بالتأكيد على أن الحكمة والبرجماتية والاهتمام بالتطورات الضرورية تحتل مكانة فى الإسلام. بمعنى أن الاجتهاد لم يستسلم أبدًا أمام التقليد الأعمى الذى يشجع الجمود الفكرى.

ويبين الجزء الثانى قدرة الإسلام على التأقلم والإصلاح الذاتى والذى يمكن أن يعبّر عن نفسه بقوة فى الحركة الإصلاحية السلفية التى نمت من نهاية القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين.

وسيعالج الجزء الثالث والأخير التحديات الحالية. وفى مواجهة تقهقر التيار المتشدد والطائفى، من جانب، وتفكك التطرف الغربى، من جانب آخر، ينبغى أن يكون الفكر السلفى الإصلاحى، الذى يجدده الاجتهاد، الذى لا يعتبر ثورة بل تطوراً على "الطريق الصحيح"، مصدرا لنهضة إسلامية تجيب على تحديات

العالم الحديث، ويمكن أن تشمل الإنسانية. وبالتحديد، وعندما نوضح أن الحلول لا يمكن أن تأتى إلا من داخل الإسلام نفسه؛ لأنه لا يحدث تقدم على الإطلاق بالتخلى عن الهوية. وإن "إعادة تفعيل" الاجتهاد فى الفكر السلفى هو الذى سيسمح بإعادة اكتشاف كل الحيوية الإبداعية للدين الإسلامى.

وأخيرًا، ينبغى أن تسمح هذه التأملات بتوضيح أن الإسلام الحقيقى يتعارض مع التيارات التى تتصف بضيق الأفق والتعصب، والتى لا ينتج عنها سوى رسم كاريكاتورى صانع لموقف عدائى ضد الإسلام (إسلاموفوبيا) يستخدمه المعادون للإسلام. ويقصد بذلك توضيح أن الإسلام يحتفظ بإمكانية التجاوب، بطريقة إيجابية وبناءة، مع تحديات العالم الحديث.

الجزء الأول

التراث والإصلاح

الفصل الأول

الإصلاح فى قلب الإسلام

يعد ثبات فكرة الإصلاح فى الإسلام أمرًا مؤكدًا؛ فهى موجودة فى قلب الدين وتتطابق كليًا مع السلفية والفكر السلفى. والقول بأن الإصلاح موجود فى قلب الإسلام ليس مجرد كلام مرسل. فرسالة الإسلام بمنزلة تذكرة، وتأكيد، وإصلاح على وجه الخصوص.

الإسلام دين إصلاح

نزل القرآن من أجل إصلاح الوضع الإنسانى. إذ إنه يتجسد أساسًا رؤية ديناميكية للحياة. ويعتبر الرسول محمد قبل كل شىء مصلحًا بينما يعد الإسلام فى أساسه وجوهره دين إصلاح.

وقبل رسالة الإسلام، كانت الفوضى الأخلاقية متفشية بطريقة لا يمكن وصفها. ومنذ قديم الزمن، كانت مكة مكانًا للعبادة الدينية، لكن أصبح كل شىء مشوشًا. ونقلا عن مارتن لنج Martin Lings، كانت (الشعائر وخلال زمن طويل تُؤدى بقوة وورع وفقًا لقواعد أقرها ووضع أسسها إبراهيم وإسماعيل.. وخلال قرون، ورغم ذلك، فقدت عبادة الإله الواحد تدريجيًا نقاءها.. بسبب تأثير القبائل الوثنية المجاورة، فأضيفت أصنام إلى الكعبة، وأخيرًا، بدأ الحجيج بعبادة الأصنام فى مكة)[١٩].

---

(19) LINGS, Martin. Muhammad, his life based on the earliest sources. Londres: George Allen and Unwin, 1983 (trad. française, Paris : Le Seuil, 1986).

وخلال القرون السابقة للإسلام، كانت الشعوب ابتعدت عن رسالة التوحيد التى بلغها الأنبياء. وكان اليهود، المقتنعون بانتمائهم إلى "شعب مختار" يعيشون فى قبائل منطوية على نفسها، غير عابئين بالعودة إلى دينهم، يتبعون أحيانا طقوسا معقدة وغامضة. أما المسيحيون، فكانوا ضحية لمعارك عنيفة. وبعد الجدل الذى بدأ فى القرن الثالث الميلادى بسبب الخلافات بين أتباع آريوس وأتباع المذهب الأرثوذكسى، تفاقمت النقاشات الجدلية بين الطوائف المسيحية بعد ذلك بقرن بسبب الخلافات مع النسطوريين[٢٠] والذين يؤمنون ببشرية المسيح[٢١]. بالإضافة إلى ذلك، كان أتباع ديانتى التوحيد بعيدا عن إعطاء النموذج الجيد فى مجال التسامح: فقد تواجها دون رحمة، لاسيما فى منطقة اليمن، حيث تعرض مسيحيو نجران لمذبحة فظيعة عام ٥٢١ ميلادية فى نجران من قبل قبائل يهودية، مما أثر على النفوس بشدة.

وفى هذا السياق، كانت الوثنية تمثل أغلبية شبه الجزيرة العربية. وكان لكل شخص معتقداته الخاصة، وأصنامه وقديسوه. وفى مكة، كانت قبيلة قريش القوية تهيمن على المدينة، وكانت تتحمل مسئولية حماية الكعبة، وهو حرم فى شكل مكعب (من هنا جاء اسم الكعبة)، نحته إسماعيل فى الحجر، وهو بناء بسيط يشهد بوحدانية الإله. لكن، هنا أيضا، كانت قد تلاشت رسالة الدين الأصيلة: حول الكعبة هناك سوق حقيقية للخرافات بسبب عبادة حوالى ثلاثمائة صنم، وقديس، وآلهة مختلفة! وعلى الرغم من ذلك، فقد تمسك عدد كبير من العرب بدين إبراهيم الخالص، دونما أن يكونوا يهودا أو نصارى. وكان الحنفاء[٢٢] ينكرون عبادة الأوثان، وكانوا ينأون بأنفسهم عن أى علاقة بالأصنام، حيث كانوا يعتبرون وجودهم فى مكة بمنزلة دنس ورجس. وكان هؤلاء "المؤمنون المخلصون" لدين إبراهيم على قناعة بمجىء حتمى لنبى يضع نهاية للكفر.

---

(٢٠) مسيحيون، لا يقبلون عقيدة الثالوث وقرارات المجالس التى تلتها. (من المترجم).

(٢١) مسيحيون، يؤمنون بطبيعة المسيح الإلهية وفى عقيدة الثالوث. (من المترجم).

(٢٢) أتباع النبى إبراهيم.

وبالتحديد، جاء الدين الذى كان محمد رسوله ليناهض "التقديس الزائف الذى كان يملأ أرض العرب: آلهة أسطورية نخرة..؛ رهبنة غريبة، محرمات وفسوق، تنبؤات، استقسام بالأزلام، وكل ذلك يؤدى إلى تشويه عقل الناس والتقليل من قيمته وشله"(٢٣).

ومنذ البداية، يعرض الإسلام نفسه، إذن، كدين يدعو إلى الإصلاح.

ويؤكد الذى بلغه محمد والمتمثل فى القرآن، والذى يعتبره المسلمون كلام الله، أن الوحدة الأصيلة لكل الكتب السماوية كانت ضحية، عبر الأزمنة، لتأويلات سيئة أو انحرافات. ولا يتعلق إذًا الوحى بإله جديد. ولفظ "الله" الذى يعنى الإله فى اللغة العربية، يعتبر بالطبع نفس إله ديانات التوحيد الأخرى. ويؤكد القرآن بوضوح هذا المبدأ:

"ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ(٤)" سورة البقرة، آية ٢، ٣، ٤.

وأيضا فى سورة فاطر، آية ٣١:

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنْ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِير

وفى سورة العنكبوت، آية ٤٦:

وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

ويقول الله فى القرآن فى سورة النساء، آية ١٥٢:

وَالَّذِينَ آمَنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَـئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

(23) BERQUE, Jacques. L'Islam au défi. Paris : Gallimard, 1980.

فنبى الإسلام ليس بدعًا بل مُصلحًا:

قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلى وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ سورة الأحقاف، آية ٩.

وقد بُعث محمدا لإصلاح الدين الذى شهد تحريفا، ولكى يتمم الدين. فهو رسول الله وخاتم النبيين، حيث إن الوحى الذى جاء به يعد أوج الديانات السماوية السابقة. وتعتبر رسالة الإسلام بمنزلة ذكر، وتأكيد وإصلاح بفضل ما أتت به من أحكام إلهية جديدة، بالإضافة إلى كون محمد نبيًا ورسولاً ومشرعًا. وفى هذا الصدد، يجب توضيح أن كل نبى ليس بالضرورة رسولا. والأنبياء الرسل هم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد؛ لأنهم تلقوا الوحى الإلهى المرسل إلى الناس؛ لكى يدركوا أن ليس هناك إلّا إله واحد، ولأنهم بلغوا برسالة، وأوامر إلهية وشريعة مليئة بقيم سوية يُدعى الناس لاتباعها.

الإصلاح فى القرآن والسنة

يهدف القرآن، المفسر من خلال علم التفسير، إلى استخلاص وصياغة المبادئ الموجودة، كما جاءت فى نص القرآن الكريم فى أحكام النصوص. وهو بذلك فى قمة بناء الإسلام، ويعطى الكتاب المقدس (القرآن) رؤية ديناميكية عن العالم؛ لأن الكلام الإلهى فى ذاته مصدر تغيير. فى الواقع، الله هو الخالق، وهو وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ سورة يسن، آية ٨١.

ويقبل الإسلام التطور، مما جعل الإسلام نفسه يطرح مبدأ نسخ بعض الآيات؛ لكى ييسر فهم الرسالة من خلال طريقة تربوية وتدريجية.

مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ سورة البقرة، آية ١٠٦.

ولا يقبل الإسلام الرتابة. فلم يدعُ فى أى وقت إلى الكسل الفكرى. بل على النقيض، إلى بذل الجهد، والعمل، والفعل والتحرك، وتحمل الناس المسئولية.

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ سورة التوبة، آية ١٠٥.

ويتحمل الإنسان عاقبة أعماله صالحة كانت أم سيئة ويحاسب وفقا لأعماله وجهده:

وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى سورة النجم، آية ٣٩.

ويؤكد القرآن على أن كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ "سورة المدثر"، آية ٣٨. ويوضح حديث شريف أن "الأعمال بالنيات"، ويقصد بذلك أن إرادة الإنسان ومسئوليته هما المحك كملاذٍ أخير.

ويضع القرآن الناس أمام مسئولياتهم، ويحثهم على العمل:

إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ سورة الرعد، آية١١.

لا يدعو الإسلام إلى احتقار الأشياء الدنيوية التى تعتبر أحد أسس عقيدة الزهد والتصوف فى المسيحية المتشددة. نظرًا لأن الإسلام لا يأمر بالزهد فى الدنيا أو اعتزال العمل، أو الرهبنة المبالغ فيها، فهو لا يرجئ النعيم إلى العالم الآخر مهملا نعيم الدنيا، بل يدعو إلى التفوق فى الحياة الدنيا فى كل المجالات، بما فى ذلك مجالات المعرفة والعلم. إذًا، لا يقوم الإيمان على الانقطاع عن الدنيا، والانطواء على النفس، والبقاء فى حالة جمود. كما أن الإسلام ليس حتمًا قدريًا ولا رجعيًا، بل يشجع العمل والنشاط الاقتصادى. وقام الإسلام فى هذا القرن السادس حتى القرن الخامس عشر، ما دفع المجتمع الإسلامى إلى البحث ونشر الابتكارات التقنية لتنمية العلوم المختلفة والأنشطة الاقتصادية التى حققت الرخاء لمدن مثل دمشق، والبصرة، وبغداد، والقيروان، وفاس، والقاهرة، وقرطبة، وغرناطة. وللحق نقول، "أعطى (الإسلام) البراهين، ومنذ زمن بعيد، ليس فقط على قدرته على استيعابه لكل ما اكتشفه الإنسان، واخترعه وحققه وأنجزه، بل على قدرته المحركة للفكر، والجمال والروحانية الخاصة بالإنسان"(٢٥).

---

(25) FITOURI, Chadly. تاLe dynamisme économique et social de l'Islam تبin revue Tiers Monde, 1982, Volume 23, no 92, pp. 865-875.

بينت الثقافة الإسلامية أهمية مركزية مفهوم العلم. ووفقا للقرآن، الله عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ سورة العلق، آية ٥.

ويعطى الله الأفضلية للعلماء:

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ سورة الزمر، آية٩.

وأكد فرانز روزنستال Franz Rosenthal على أن العلم هو حجر الزاوية فى الثقافة الإسلامية، حيث قال:

"يعتبر العلم أحد هذه المفاهيم التى تسود الإسلام، وهو الذى أعطى للحضارة الإسلامية صفاتها المتميزة. ولا يوجد مجال فى الحياة الفكرية، والدينية والسياسية، وفى الحياة اليومية للمسلمين لم يتأثر بالموقف الذى يتوجه بقوة نحو العلم، والمعروف على أنه شىء ذو قيمة كبيرة جدًا للإنسان"(٢٥).

وهذا نقاش قيم حول العلاقة بين الإيمان والعقل.

فهذا الفيلسوف الكاثوليكى جان ـ لوك ماريون Jean-Luc Marion يؤكد: "أن الفصل بين الإيمان والعقل والذى اعتبر وبشكل كبير كمسلم به وطبيعى، بسبب عيب فى العقلانية، والتراجع واستسلام العقل للمفترض ما لم يمكن تصوره"(٢٦).

وعندما نتحدث عن الإسلام، يجب التأكيد على أن هذا الدين يعطى أهمية كبيرة إلى العقل البشرى، لدرجة أن العلاقة بين الإيمان والعقل تمثل أحد أركان الواقع الإسلامى، والركن الثانى يكمن فى العلاقة بين الدين والدنيا. ويرى أتباع السلف أن الإيمان فى القيمة العليا يشجع أيضا العقل؛ لأن العقل لا يمكنه إلا اتباع القانون الإلهى، وهو قانون الطبيعة الذى يستطيع الإنسان أن يلحظه من

(25) ROSENTHAL, Franz. Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden : E. J. Brill,1970.

(26) MARION, Jean-Luc. Le croire pour le voir : Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants. PARIS : Groupe éditions DDB - le Rocher, Parole et Silence, 2009.

خلال دراسة الكون. تؤكد الرسالة التى بلغها النبى إلى عقل الإنسان باعتباره الطريق الوحيد المؤدى إلى الإيمان. ويعتبر الوحدانية الخالصة، أى مبدأ التوحيد بمثابة مفتاح قبة الإسلام. ويوضح محمد عبده أن المعنى الأصيل للفظ التوحيد هو أن "الله واحد ولا شريك له"(٢٧). يعتبر التوحيد أحد أسس العقل، ونعلم أن الإسلام المتشدد الصحيح يرتاب بشدة فى أى شىء يتعارض مع التوحيد. وهكذا يدين الشرك، لاسيما الغلو فى تقديس الأولياء بغرض طلب الشفاعة، وممارسات فولكلورية غير متجانسة مثل الصوفية الباطنية، والتى تعتبر بدعًا مكروهة، ويدين مظاهر الشعوذة، ويتعارض الجهل والشرك مع شريعة القرآن التى تدعو إلى عدم التوكل إلّا على الله. إذًا، التوحيد هو توحيد خالص يتفق مع العقل. والإسلام باعتباره دين التوحيد "اقتلع الوثنية"، وتصدى "للتعصب للأفكار المسبقة والجاهلية"، وأكد محمد عبده(٢٨)، أن الإسلام حرر العقل من قيود الخرافات.

وفى تعليق على سورة الأنعام، آية ٧٤:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّى أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلاَلٍ مُبِينٍ

كتب جاك بيرك Jacques Berque كان "لاستخدام العقل الفضل فى إعادة التكوين الرصين والمؤثر للتوحيد على أنقاض عبادة الأوثان"(٢٩).

وكما يرفض القرآن الانغلاق فى معتقد غير مفهوم، فهو يخاطب عقل الإنسان لكى يفهم الآيات المرسلة لأُولِي الأَلْبَابِ سورة آل عمران، آية ١٩٠.

---

(27) ABDOU, Mohammed. Rissâla al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane. Traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et Moustapha Abdel Razik. Paris: Geuthner, 1925.

(28) ABDOU, Mohammed. Rissâla al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane, ouvrage précité.

(29) BERQUE, Jacques. Le Coran. Essai de traduction. Paris Albin Michel, 1995, édition revue et corrigée.

وإن كان الطريق إلى الإيمان لا يستبعد بالضرورة قيم التعبير الصوفية، فالإسلام يعتبر قبل كل شىء "طرح فكرى وليس عاطفيًا، وذلك ما يجعله يستبعد بعض الأفكار الباطنية، والتى اخترقت المجال الإسلامى من مصادر غير إسلامية: تأثيرات معرفية، هندية، ومسيحية"(٣٠). وبغض النظر عن الصوفية الباطنية التى تغيب العقل، يعتبر الإيمان نقيض الجمود، وهو بمنزلة برنامج للحياة. ويعتبر الإسلام أيضا دعوة إلى العقل. ووفقًا للعقيدة الإسلامية، جعل الله من الإنسان خليفته فى الأرض (سورة البقرة، آية ٣٠) حيث ينبغى عليه إتقان العمل بفضل إعمال العقل الذى يمتلكه:

وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ. سورة التوبة، آية ١٠٥.

ويرى الغزالى أن العقل والفكر "مكملان للإيمان"(٣١). أما العالم الإسلامى الكبير هنرى لاوست (1983) Henri Laoust فيؤكد على أن ابن تيمية، مؤلف الأطروحة الرائعة حول موضوع (درء تعارض العقل والنقل)، كان مهتما بتوضيح التوفيق بين العقل والدين الإسلامى. وأوضح جان يايا ميشو Jean Yaya Michot أنه بالنسبة لكاتب تقليدى كبير مثل ابن تيمية، يعتبر الإسلام "الدين الوحيد القادر على حشد أنصار العقل. وتعتبر عقلانية الإسلام هى العقلانية السليمة، وانطلاقا من هذا الرأى يوجد توافق تام بين ما تم تبليغه بطريقة صحيحة من القرآن والسنة النبوية، وموضوع العقل الواضح"(٣٢).

إن العقل مرتبط بالإسلام لأنه دين الوسطية:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدا سورة البقرة، آية ١٤٣.

---

(30) ASAD, Mohammed. Le chemin de La Mecque [The Road to Mecca, 1954]. Paris : Fayard, 1976.

(٣١) الغزالى، إحياء علوم الدين.

(32) Ibn TAYMIYYA. Lettre à un roi croisé, traduction et notes de Jean Michot. Louvain-la-Neuve :تBruylant-Academia, 1995.

يؤكد الشيخ المصلح محمد عبده أن الوسطية والاعتدال هما ضمن أفكار الإسلام القوية:

"لم يتنزل الإسلام كدين روحانى على الإطلاق أو كمذهب مادى خالص، لكن بالأحرى كدين ذى وجه إنسانى، ودين الوسطية. ويعمل الإسلام على تحقيق التناغم للتصرفات الإنسانية الفطرية أكثر من أى دين، لذلك يعتبر الإسلام دين الفطرة. ويعترف منتقدوه بذلك فى الوقت الحالى، معتبرين الإسلام أول دين يسمح للبرابرة الوصول إلى أعتاب الحضارة"(٣٣).

ونظرًا لأن الإسلام دين الوسطية، فإن الاعتدال الإسلامى أخذ حجم ثورة ضد هيمنة الغلو ـ فضلاً عن حالة التفريط والإهمال ـ التى سادت الطقوس ونظم الفكر الجاهلى. وتلزم هذه النقطة الرئيسية بالشهادة على أولئك الذين انغمسوا فى هذا الانحراف أو ذاك. واتخذ الإسلام، إذًا، موقفًا وسطًا بين الروحانية والدنيوية، يوفق ويجمع بين الاثنين (الدين والدنيا) دون أن يعنى ذلك الخلط بين السياسة والدين، لكن البحث عن توازن جيد بينهما. والهدف من ذلك هو السعى إلى الوسطية، بين المادى؛ أى وضع الإنسان على الأرض، والروحانى؛ أى الاعتراف بالسمو.

وأخيرا، فإن الإسلام هو الاعتدال، الذى يؤدى الوسطية: ذلك هو الموقف العادل الذى يرفض السقوط فى الغلو؛ لأن "كل توجه نحو الغلو هو فعل مفرط يعمل على إمالة التوازن، وبناء عليه، يعتبر كل نقص فى المساس بالاعتدال الإسلامى الشامل ذنبًا"(٣٤). ويؤكد التاريخ الإسلامى أن الإسلام يرفض أساسا فكرة الغلو؛ لأنه دين الاقتصاد والتوازن. إذ يعبر الإسلام عن الحس السليم

(33) ABDOU, Mohammed. Œuvres complètes, en arabe. Le Caire. Dar al Chorouk, 1993, t. 3, page 287.

(34) IMARA, Mohammed.تــاLa modération islamique in L'Islam Aujourd'hui, revue publiée par l'ISSESCO (Rabat), no 23, 1427 H. -2006.

والفكر. وإن أحد أكبر مبادئ الدين الإسلامى، هو الالتزام الدائم بالحفاظ على الحق. ويوجد المبدأ الأساسى فى القرآن (الآية رقم ١٤٣ ـ سورة البقرة) والذى جعل من المسلمين "أمةً وسطًا"، وأمةً بعيدةً عن التشدد تتبع طريق الاعتدال، والتوازن والعدل. وفى الإسلام، يسود كل من الواقعية والتسامح(٣٥)، بالإضافة إلى العالمية والتى تعتبر واحدة من السمات المميزة للفكر الإسلامى. ويدعو دين الإسلام إلى التوازن ويُدين الإفراط والغلو. كم هم بعيدون عن الحقيقة الإسلامية أولئك الذين يبالغون ويتشددون ويتعصبون. ومن الخطأ أن نحمل الإسلام تجاوزات بعض العقول الضالة. أولئك الذين يظهرون أسوأ تجاوزات التعصب والعنف، ليسوا من ورثة الإسلام فى شىء. وفى الواقع، لا يمثل الدين بالطبع خطرًا، بل استخدامه لأغراضٍ مضللة.

وتشكل الرزانة والتعقل علم العقل والحكمة. وفى هذا الصدد، من الضرورى أن نشير إلى المكانة التى يحتلها العقل والذى تكررت مشتقاته تسعًا وأربعين مرةً فى القرآن؛ وكذلك المعرفة؛ والعلم؛ والحكمة؛ والفكر؛ وبذل الجهد وأيضا القراءة. "اقرأ" (سورة العلق، آية ١)، هى أول رسالة أنزلها الله على النبى محمد.

وتبين دراسة السنّة أن الإسلام وضع قواعد ومبادئ التعليم والتعلم. بالتأكيد، فإن الإسلام يحمل فى طياته "بذور تقدمه"(٣٦). ويؤكد محمد أسعد أن المعرفة والعلم ينبعان من الإيمان:

"يقول الرسول العربى: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة".. وينبغى على علماء المسلمين اتباع أوامر رسولهم: "من سلك طريقا يبتغى فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما صنع، وإن العالم ليستغفر له من فى السموات ومن فى الأرض حتى الحيتان فى الماء،

(35) Voir CHERIF, Mustapha. L'Islam. Tolérant ou intolérant, ouvrage précité.
(36) SALEH, Soubhi. Réponse de l'Islam aux défis de notre temps, Beyrouth, éditions Arabelle, 1979.

وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"(٣٧).

"مداد العالم أفضل من دم الشهداء"! يبين هذا الحديث بوضوح أن الإسلام قال نعم للتفكير ولا للجهل، ويقصد بذلك نعم للعمل ولا للسلبية. وعلى نقيض ما يدعيه رينان Renan، الإسلام لا يحول بين المنتمين إليه والعلم والمعرفة أو الاجتهاد. وقد أقرّت أول سورة منزلة على محمد حقَّ العلم: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (سورة العلق، آية ١)

ويؤكد القرآن أيضا: وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (سورة طه، آية ١١٤)

وعندما كتب يوسف القرضاوى أن "الإسلام لم يعرف، فى تاريخه، صراعا بين العلم والدين؛ لأن هذه فكرة لا مجال لها فى تعاليمه، لا نصا ولا روحا"، وأكد أن القرآن والسنة النبوية لم يكفا عن الدعوة إلى الاجتهاد فى مجال العلم والمعرفة. وكما لا يفرض الإسلام "أى قيد على العلوم التجريبية؛ على النقيض، فهو يحترمها ويشجعها، وهيأ لها المناخ النفسى الذى تنبت فيه. وتبين دراسة السنة إقرار قواعد ومبادئ العلم والتعليم"(٣٨).

ويُقيم الإسلام أيضًا علاقة وثيقة بين العلم والعمل. بعيدًا عن أى خلوة تأملية والمبالغة فى النشوة، يقر الإسلام مبدأ، ذكره أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٨٨٩)، يفيد بأن "الحكمة تكمن فى العلم والعمل".

نعم، علمٌ وعمل. ومن الجدير بالذكر، أن الكثيرَ من المفاهيم الأساسية للشريعة الإسلامية تنطوى على فكرة الجمع بين التفكير والعمل.

ويقصد بالشريعة الطريق الواجب اتباعه، والاتجاه الصحيح، والصراط المستقيم؛ وبالتالى، ليست نظامًا جامدًا، بل متحركًا؛ وتفرض الشريعةُ

(37)ASAD, Muhammad. Le chemin de La Mecque, ouvrage précité

(38) Al QARADAWI, Youssouf. Le Prophète et le savoir. Paris :Arrissala, 2001.

الديناميكية، والحكمة، واستخدامَ العقل؛ يعنى ذلك الجمع بين تعاليم الوحى والفهم الديناميكى، وفقًا لمبدأ قرآنى: وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ سورة البقرة، آية ١٢٩.

ويشير الفقه إلى الفهم. وبشأن الفقه، فهو علم يهدف إلى البحث عن المعرفة المستمدة من الوحى والعقل. وكتب الإمام أبو حامد، ابن محمد الغزالى (المتوفى فى عام ١١١١) فى كتابه المستصفى من علم الأصول: "يستقى الفقه عن الشرع والعقل النهج الأمثل. وليست مجرد تكهنات أن الشريعة يمكن أن ترفض قبول ذلك. ولا يقوم الفقه أيضا على القبول السطحى للمعطيات التى يمكن أن يرفض العقل ضمانها ودعمها"(٣٩).

والمدرسة الفقهية، أو المذهب، ما هو إلا اتجاه.

ويتضمن الاجتهاد قبل كل شىء، كل فكرة تعبر عن بذل الجهد..

ويدعو القرآن الناسَ إلى استعمال العقل الذى وهبهم الله إياه. هذا العقل الذى يسمح بتفسير النصوص، والبحث عن وسائل تطبيقها، وربط مسائل خاصة أو جديدة بالمبادئ العامة. وهو يتعلق على وجه الدقة بموضوع الاجتهاد.

ووفقا للشيخ صبحى صالح، يظل التوفيق المستمر بين الإيمان والتقدم أحد أجمل سمات الفكر الإسلامى:

"لم نعرف على الإطلاق الإسلام كعقيدة مغلقة وجامدة. ويقول الله فى القرآن كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ سورة الرحمن، آية ٢٩.

ويكفى ذلك لتبرير ديناميكية التغيير. ويعتبر الإسلام قادرا على إحداث مثل هذا التحول الشامل"(٤٠).

---

(39) Cité et traduit par LAOUST, Henri. ـاتLa pédagogie dـصal-Ghazâli dans le Mustasfâ, Revue des études islamiques, XLIV, 1976, p. 71-79.

(40) SALEH, Soubhi. Réponse de lـصIslam aux défis de notre temps. Beyrouth:ـت Arabelle, 1979.

ومما يدل على استمرارية التوجه الإصلاحى الحديث النبوى الذى يؤكد أن "الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يجدد دينها"(٤١). أخذا فى الاعتبار ظروف زمانه. يؤدى رصد وجود الإصلاح فى قلب الإسلام إلى التأكيد على أن التيار الإصلاحى متأصل فى هذا الدين.

ولهذا السبب، فإنه وعلى عكس ما يدعيه بعض الكتاب(٤٢)، لا يمكن مقارنة هذا التيار الإصلاحى الإسلامى بتيار الإصلاح البروتستانتى. فقد لاحظ نيكولا بيردياديف Nicolas Berdiaev أن التيار الإصلاحى البروتستانتى "كان تمردا واعتراضا أكثر منه إبداع دينى، وكان يتوجه ضد الاستمرارية فى التقاليد الدينية"(٤٣). فى الواقع، نشأ المذهب البروتستانتى بعد انشقاق لوثر Luther بعد إعلان ٩٥ مقترحا على كنيسة ويتنبرج Wittenberg، فى أكتوبر عام ١٥١٧، وبعد تكوين أيديولوجيا دينية (الفردية الإنجيلية) تتعارض مع الدين المسيحى الأرثوذكسى، ودين الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية. ويواجه المفهوم البروتستانتى عن sola scriptura(٤٤)، وهو يختلف بطبيعة الحال عن التيار الإصلاح الإسلامى الذى يعتمد بقوة على القرآن والسنة. وإذا كان المذهب البروتستانتى يشكل انشقاقا. فإنه لا يوجد شىء من هذا القبيل عند المصلحين المسلمين، ممن ينخرطون بوضوح فى السنة الخالصة التى يحاولون إحياءها مع الحفاظ على استمرارها فى إطار إسلام سلفى إصلاحى. وفى هذا الصدد، تعتبر المقارنة التى اعتقد بعض المصلحين، مثل عبد الرحمن الكواكبى، عقدها بين التيار الإصلاح الإسلامى والمذهب البروتستانتى خاطئة، وليست صحيحة

---

(٤١) سنن أبو داوود (توفى عام ٨٨٩).

(42)Voir CHAFIK, Mounir. Lصاslam et les défis du monde contemporain. Traduit de l'arabe. Beyrouth: Dar al Bouraq, 1995.

(43) BERDIAEV, Nicolas. Le nouveau Moyen Age, traduit du russe (1924). Lausanne-paris: L'Age dصاHomme, 1985.

(٤٤) من المترجم: تعنى sola scriptura أن الكتاب المقدس فقط هو الذى يعطى العقيدة المسيحى.

لأنها تؤدى بالتيارات المحافظة إلى تصور الإصلاح على أنه انشقاق يهدد السلفية الإسلامية والبروتستانتية الكاثوليكية على حد سواء. والتأكيد على أن التيار الإصلاحى يمكن أن يشكل بروتستانتية إسلامية غير صحيح؛ لأن التيار الإصلاحى بدون شك لا يتعارض بأى شكل من الأشكال مع العقيدة الأصلية. ويجب بكل بساطة إحياؤها، ومنحها قوتها وتحريرها من الانحراف، والتفسيرات الضيقة والعادات السيئة التى تسخر من الدين فى شكل رسومات.

وتكمن أهمية الإصلاح الإسلامى فى الاستمرارية، لكنها استمرارية ينقيها الفهم الأفضل للمصادر الأصلية للدين؛ لكى يصبح المؤمنين أمة وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ. سورة آل عمران، آية ١٠٤. وبناء عليه يصبح مبدأ التطوير فى حد ذاته مع الحفاظ على الأصل أساس كل إصلاح. وإن كانت حركة الإصلاح فى الإسلام تستند على الفكر السلفى؛ فلأنه يسمح بالتقدم مع بقاء تطابقه مع الأصول.

الفصل الثانى

السُنَّة

وتكمن السُنَّة فى كل ما يتعلق بالسيرة وأحاديث النبى محمد. ولا يقصد بالسنة تراث الأمة الإسلامية، بل يقصد بذلك سُنَّة النبى محمد التى أتت لتفسر الوحى الإلهى الذى يتضمنه القرآن. ثم، تم جمعها بمنهجية منظمة من قبل العلماء لتكوين مؤلف يغطى الفكر الإسلامى بالكامل.

وتكمن السنة فى مجموعة الأحاديث النبوية، والتى شهد على صحتها الصحابة، وهم المؤمنون من الرجال والنساء المعاصرين للرسول، الذين رأوا وسمعوا النبى. ويقدر عدد الصحابة البارزين بستين صحابيًا، من بينهم الخلفاء الراشدون. ويعتبر الصحابة من الرعيل الأول من السلف ـ السلف الصالح ـ، أما الجيلان اللاحقان، فهم التابعون.

ووفقًا لِعلى مراد، فإنّ: "السنة تلخص الرسالة التى بلغها النبى إلى الأمة، من أجل تفسير الوحى وبيان المعايير والقيم بطريقة واقعية"(٤٥). ولا تتناقض السنة مع العقل؛ لأنها تدعو إلى بذل الجهد باستمرار من أجل أن تستنبط من الأصول الأوامرَ الواجب تطبيقها على حالة ما، وفى عصر ما. ومن الناحية السياسية، تعتبر المدرسة التقليدية، وهى مدرسة الإصلاح السلفى، تعلى من شأن الواقعية وتترك للدولة "مرونة كبيرة فى الحركة من أجل تحقيق المصلحة، وكل

(45) MÉRAD, Ali. La Tradition musulmane. Paris :Presses universitaires de France, col. Que sais-je?, 2001.

الصلاحيات من أجل اتخاذ الإجراءات الضرورية بغرض تحسين ظروف الحياة المادية والأخلاقية للأمة"(٤٦).

بالتأكيد، فإننا لا نفهم الإسلام بدون القرآن، لكن القرآن وحده "لا يكفى للفهم الكامل للفكر الإسلامى"(٤٧)، والذى قامت السنة بتوضيحه وترسيخه. فالسنة هى "الدرع الواقى لبيت الإسلام"(٤٨)، وهى مفتاح الفهم وتفسير التعاليم القرآنية. ولا يمكن فصل القرآن عن السنة باعتبارها "مكملة للوحى القرآنى"(٤٩). وتعتبر السنة مصدرا رئيسيا للمعرفة الإسلامية. وهى "تشرح وتوضح القرآن؛ وتعبر عنه وتفسر معانيه"(٥٠). وتكون مع القرآن الشريعة، التى لا تعتبر مجموعة من القوانين، بل مجموعة من التعاليم التى تهدى إلى طريق الرشاد.

إلى جانب الحجية الواضحة للقرآن الكريم: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً سورة النحل، آية ٨٩. يؤكد القرآن على حجية السنة النبوية من خلال الآية التالية: مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ سورة النساء، آية ٨٠.

وتعد السنة دعوة إلى التأسى بالنبى، والحث على بذل قصارى الجهد للتعلم من القدوة: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ سورة الأحزاب، آية ٢١.

وبين على مراد أنه يمكن مقارنة هذه الموعظة بتقليد المسيح (De imitatione Christi، فى نهاية القرن الرابع عشر):

(46) LAOUST, Henri in Encyclopédie de lصIslam. Leiden :تBrill, 1960, 2e édition

(47) GOLDZIHER, Ignaz. Le dogme et la loi dans l'Islam. Trad. de l'alle tYmand. Paris :Geuthner, 1920.

(48) ASAD, Muhammad. L'Islam à la croisée des chemins, [Islam at the Crossroads, 1934]. Traduction en français. Bruxelles: éd. Renaissance, 2004.

(49) MERAD, Ali. La tradition musulmane. Paris: Puf, Que sais je?, 2001.

(50) Ibn TAYMIYA. Aqîda al Wâsitiyya. Traduction et commentaire de Henri Laoust: La profession de foi d'Ibn Taymiya. La Wâsitiyya. Paris: Geuthner, 1986.

"Qui autem vult plene et sapide verba Christi intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare"[51]

الـسـنة مصدرًا للمعرفة الإسلامية

بدأ تدوين السنة فى حياة النبى، لكن بعد وفاته (٦٣٢) بدأت تتحول من مرحلة الشفاهة إلى مرحلة التدوين، وتأخذ شكل كتاب يتعلق بالعقيدة.

وكما تحتوى السنة سيرة حياة النبى، والأحاديث، أى ما قاله وفعله وأقره النبى.

وتحكى السيرة حياة النبى محمد. وتعتبر السيرة نهجًا ذا أهمية قصوى؛ نظرًا لأنها تهدف إلى اكتشاف شخصية النبى فى جميع مناحى الحياة الخاصة والعامة: فهو رسول، ومعلم، ورجل دين، ورئيس دولة، وفقيه، وقائد عسكرى... والسنة هى "وسيلة لمعرفة هدى النبى"[٥٢]، فهو رسول مبلغ للوحى ورجل عمل فى آن، وقد عرفت حياة النبى بشكل كبير من خلال عديد من الشهادات والروايات التى أرادت أن تحفظ هذه المعرفة، وتعد أول سيرة نبوية تلك التى قام بكتابتها عبد الله بن إسحاق (المتوفى عام ٧٦٨) ولكن النص الموجود الذى حفظ بالكامل هو نص السلفى أبو عبد الملك، ابن هشام (المتوفى عام ٨٣٣) والتى منها سيرة الرسول محمد بن عبد الله التى تعتبر نسخة معدلة ومراجعة لسيرة الرسول محمد بن عبد الله التى كتبها ابن إسحاق. وتعتبر سيرة ابن هشام نصًا مرجعيًا[٥٣].

---

(٥١) هل تريد أن تفهم جيدا وتتذوق كلام المسيح؟ اعمل على تقليد المسيح فى كل حياتك". تقليد المسيح، مترجم من اللاتينية بواسطة لامونيه (١٨٢٤) Lamenais ـ باريس ـ ١٩٩٠. وتوجد ترجمة شعرية أخرى ترجمها بيير كوبيى .Pierre Corbeille

(52) MÉRAD, Ali. La Tradition musulmane, ouvrage précité.

(53) Pour une traduction simplifiée de la Sirâ Ibn Hicham voir La biographie du Prophète Mahomet de Ibn Hichâm. Texte traduit et annoté par Wahib Attalah. Fayard, 2004, 432 p.

وتشمل الأحاديث كلَّ المسائل المتعلقة بالإيمان، والعقيدة، والشعائر، والحياة الاجتماعية، والشريعة والقانون. ووفقًا لأحمد بن حنبل، "تشمل (السنة) النصوص والروايات المروية عن رسول الله، وهى شارحة للقرآن وتوجيهاته."(٥٤) ولفظ الحديث الذى يعنى "خبر"؛ هو بلاغ النبى بشأن الممارسة الدينية أو التشريعية: أى كل ما يصدر عن النبى من قول، أو فعل، أو تقرير. وتتعلق الأحاديث بمجالات مختلفة، مثل: تطبيق واجبات دينية، أو أمور ترتبط بالحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية.

ونعلم أن القرآن قد بدأت كتابته تحت إشراف النبى. وقام الخلفاء أبو بكر، وعمر، وعثمان بجمع كل الآيات فى مصحف واحد، وتم توزيع نسخ منه فى أنحاء الدولة الإسلامية. وبعد الجمع الرسمى والنهائى للقرآن، صار كلام الله محفوظًا من أى تحريف، وحان جمع سنة الرسول. وفى الواقع، ونظرا لوفاة الصحابة الذين كانوا يروون كلام وتعاليم النبى تدريجيًا، كان من الضرورى الحفاظ على أحاديث محمد الصحيحة. وكان من الضرورى أيضا التوجه نحو عمل علمى بشأن الأحاديث المغلوطة التى بدأت فى الانتشار، بسبب الجهل أو لدعم موقف ما. ورفضت بعض الأوساط الشيعية لاسيما (الرافضة) التى رفضت الاعتراف بشرعية الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين، وليسوا وحدهم الذين لجأوا للانخراط فى هذا النوع من التلاعب لتبرير انفصالهم.

وأتخذ الخليفة عمر بن العزيز، أو عمر الثانى (٧١٧ ـ ٧٢٠) قرارا بأن يطلب من العلماء تجميع السنة مكتوبة. وكان ذلك بمنزلة عمل ضخم، بدأ خلال القرن الأول الهجرى. ومن الملاحظ أن هذا العمل الذى تم إنجازه من قبل "مجموعة من السلف البارزين، فى المراكز الرئيسية لثقافة الإمبراطورية (...) وهذا الجيل من عظماء السلف، هو الذى مهد الطريق وأعد الأدوات اللازمة لإنجاز الأجزاء الضخمة التى ظهرت فى منتصف ونهاية القرن الثالث الهجرى تقريبا"(٥٥).

---

(54) Ibn HANBAL, Kitâb al Sunna.

(55) MERAD, Ali. La tradition musulmane, ouvrage précité.

وبشأن تنقيح بعض الأحاديث، كانت الأمور بسيطة إلى حد كبير. فإن هناك كثيرا من الأحاديث تمت كتابتها فى حياة النبى: فى خطبة عرفة يوم فتح مكة؛ وصحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص؛ وكذا صحيفة أنس بن مالك، خادم محمد.. لكن، بالنسبة لمعظم الأحاديث، كان يجب النظر فى الأصول، بمعنى العلاقة بين روايات وشهادات الصحابة الذين عملوا على تجميع كلام وتعاليم رسول الإسلام. كما أن العديد من القريبين قد سجلوا كلام محمد كتابة أو رووه التابعين(٥٦). ولكن وبمرور الزمن، تعين تنقية الأحاديث من الإضافات، وإحباط التلاعب والتزييف من خلال التحقق من صحتها. وكان من الضرورى بالطبع استبعاد الأحاديث الموضوعة، وكذلك الأحاديث غير الصحيحة لأسباب طائفية، أو عقدية، أو سياسية. ومن هنا نشأ علم الحديث. وكان المعيار الذى وضع من أجل التأكد من الصحة التاريخية للحقائق فى غاية التشدد. حيث إن الأحاديث لا بد أن يرويها سلسلة الرواة الثقة (الإسناد) المؤيدين للسنة الصحيحة. وينبغى على الراوى الأول فى سلسلة الإسناد المكونة من كل الأشخاص من الذين قاموا برواية نص الحديث، أن يكون بالضرورة شاهدًا مباشرًا على الحدث الذى رواه. ويكون سلوكه وخلقه موضع مراجعة دقيقة قبل تصحيح صحة متن أى حديث. وقد حقق علماء السند سلسلة الرواة الثقة؛ بداية من الصحابى الذى يعد أول راوٍ من الصحابة، ومصداقية نصوص الأحاديث قبل وضعها فى كتاب يجمع الأحاديث.

وتصنف الأحاديث كالتالى:

أولاً، هناك فرق بين الأحاديث القدسية التى هى وحى الله (أحاديث قدسية)، والأحاديث النبوية، وهى كلام النبى نفسه. وبشأن الكلام النبوى، يوصف الحديث

(٥٦) من الذين نقلوا عددًا كبيرًا من الأحاديث السيدة عائشة، زوجة النبى، وعمر، وعبد الله بن عمر، وعلى، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت. ومن بين أولئك الذين بلغوا عددًا قليلاً من الأحاديث نذكر أم سلمة، وابو بكر، وأنس بن مالك، وأبو هريرة..

بالمرفوع عندما يتعلق بكلام النبى. ومن جانب آخر، يتم تصنيف الأحاديث وفقًا لدرجة صحتها، والتأكد من مصادرهم وعدد الرواة. ويعتبر الحديث المتواتر هو الأكثر صحة لأنه متكرر، ورواه عدد كبير من الرواة الثقات؛ والحديث المشهور يرويه أحد أو بعض الصحابة ويبلغه لآخرين ليصبح حديثًا مشهورًا؛ والحديث الآحاد هو الحديث الذى رواه صحابى واحد، ونقل إلى الأجيال التالية من قبل شخص واحد فقط.

ويتعلق أيضا التمييز بجدية وذاكرة الرواة : حديث صحيح وقوى؛ لأن كل راوٍ يستحق الثقة ومعروف بصدقه فى روايته؛ ويكون الحديث حسنا عندما يكون مصدره معروفا ويستحق رواته الثقة، ويكون الحديث ضعيفا إذا كان السند غير متواصل، أو إذا كان أحد الرواة مشكوكًا فى سلوكه؛ بسبب أخطائه، وتناقض أقواله مع مصادر موثوق فيها.

ويعتبر القرن الثالث الهجرى (القرن التاسع الميلادى)، "القرن العظيم فيما يتعلق بالسنة"، والذى تجلى فيه العمل البحثى من خلال إعداد مجلدات مرجعية. ومن قاموا بإعداد السنة النبوية بذلوا جهدًا كبيرًا لفحص هذه الأصول، وأخضعوها لمراجعات صارمة، والقيام بالتدقيق اللازم للتأكد من صحة الكلام المنقول عن النبى. ويثق الإسلام السلفى فى ستة كتب من الأحاديث. يأتى الصحيحان؛ البخارى (متوفى فى٨٧٠)، ومسلم (المتوفى فى عام ٨٧٥) فى مقدمة المراجع المؤكدة الموثوق فيها. ويأتى بعد ذلك كتاب السنن لأبى داوود (المتوفى فى عام ٨٨٩) وكتاب السنن للترمذى (المتوفى فى عام ٨٩٢)، وسنن النسائى (المتوفى فى عام ٩١٤)، وسنن ابن ماجه (المتوفى فى عام ٨٨٧). ومن جانب آخر، يبقى الموطأ لمالك بن أنس (المتوفى فى عام ٧٩٥) "أول قاعدة عقائدية ومسار تشريعى"[٥٧] فى الإسلام، ويبرز أيضا المسند لأحمد بن حنبل (متوفى فى عام ٨٥٥) الفرقَ بين المراجع التشريعية الأصيلة.

---

(57) MÉRAD, Ali. La Tradition musulmane, ouvrage précité

ويعتبر علم الحديث أحد علوم الشريعة الكبيرة فى الدين الإسلامى. وهو أحد العلوم الأكثر قوة فى هذا الدين. ويحتوى هذا العلم على المعرفة الكاملة بمتن الأحاديث، وسندها حتى النبى، والدراية بأى عيوب أو انقطاع فى السند، وأيضًا درجة صحة كل حديث.

وتعتبر السنة بهذا الشكل أحد الأصول الرئيسية للفكر والمعرفة الإسلامية. وبالنسبة للمذهب السنى، على سبيل المثال، وكما عرضه ابن بطال، تشكل السنة مع القرآن "المرجعية العليا التى ينبغى على المسلمين الاحتكام إليها فى حالة الخلاف: وإن كنتم على خلاف حول موضوع، يقول القرآن (فردوه إلى الله ورسوله)". وتعتبر السنة تفسيرا ضروريا ومهما للقرآن: "وبدون السنة، كان من الممكن أن تبقى الفرائض الإسلامية الرئيسية فى الإسلام، مثل الصلاة والزكاة، غير واضحة"(٥٨).

مفكرو تيار التراث السنى

وبعد عملية جمع النصوص الرئيسية، تأتى المرحلة الثانية لبناء مذهب السلف. فبالتوازى مع تدوين السنة النبوية، تفرغ المفكرون المسلمون لعمل مذهبى كبير. وكان الاهتمام الأكبر من الناحية المنطقية، هو معرفة ما هى أصول المعرفة الإسلامية. وقد شرح علماء الإسلام هذه المسألة الجوهرية من خلال تنظيم النظام التشريعى للمجتمع الإسلامى.

وفى هذا السياق، يجب أن نشير إلى مكانة الفقه فى الإسلام.

وفى هذا الإطار، كتب فقيه القانون الفرنسى الكبير موريس هوريو (المتوفى فى ١٩٢٩) Maurice Hauriou ما نصه "وراء كل شىء مادى، شىء ميتافيزيقى، ولا يستثنى الفقه من هذه القاعدة القانونية"(٥٩). ويمكن تطبيق هذا المقترح بدقة

---

(58) LAOUST, Henri. La profession de foi d'Ibn Batta, ouvrage précité, introduction pp. LXIII et LXIV.

(59) HAURIOU, Maurice. La théorie de lصinstitution et de la fondation in Cahiers de la Nouvelle Journée, 1925, n° 4 p. 2-45.

كبيرة على الشريعة الإسلامية التى تحتل مكانة رئيسية فى الإسلام. ووفقا لعالم الإسلاميات البريطانى هاميلتون جيب Hamilton Gibb: "يعتمد نوع المجتمع الذى تبنيه الأمة بطريقة أساسية على مفهومه للطبيعة، وهدف العالم والمكانة التى تحتلها فيه النفس الإنسانية.. ويمكن أن يكون الإسلام هو الدين الوحيد الذى يهدف باستمرار لبناء مجتمع على هذا المبدأ. والوسيلة الأولى لتحقيق هذا الهدف هى الفقه"(٦٠). واستطاع هنرى لاوست Henri Laoust أن يؤكد أن لفظ الفقه الذى يترجم عادة بكلمة قانون (فى اللغة الفرنسية) "هو أهم العلوم التى شاركت فى تكوين بناء الإسلام السلفى. وهو العلم الأساسى الذى "بدونه يستحيل إدراك خصوصية الفكر الإسلامى"(٦١). ومن المؤكد أيضًا أنه من الناحية الفقهية، يعتبر الإسلام: تحولاً مهمًا فى المجال التشريعى.

"لقد عرفت الحضارات القديمة قوانين، لكنها لم تعرف علما نظريا للقانون، يعالج مصادر القانون، وطريقة التشريع، والتفسير، والنسخ، والتوفيق بين نصين متعارضين على سبيل المثال، وباختصار لم تعرف بعد فلسفة القانون بالمعنى الواسع للكلمة"(٦٢).

وهنا تتأكد وظيفة الفقه كمفتاح لفك رموز الفكر الإسلامى وكوسيلة لتنظيم المجتمع. وتأتى هذه الميزة بشكل طبيعى من السمة الشمولية للإسلام. فالإسلام ليس كغيره من الأديان؛ لأنه دين ودنيا. وقد ذكر لوى جاردى Louis Gardet هذه الخاصية المزدوجة للإسلام عندما قال: للإسلام "دور دينى يتركز على الإيمان بالإله الواحد ورفض عبادة الأوثان ودور مجتمعى. ومن هنا يجب البحث فى فهم

---

(60) GIBB, Hamilton A.R. Modern Trends in Islam, Chicago, 1984.

(61) LAOUST, Henri. ıComment définir le sunnisme et le chiisme in Pluralismes dans l'Islam. Paris :Geuthner, REI-hors série 15, 1983.

(62) HAMIDULLAH, Mohammed. L'impulsion scientifique originelle in Lصlslam et son actualité pour le Tiers-monde, dir. Ahmed MOATISSIME. Paris :تPUF, Revue Tiers-Monde, t. XXIII, n° 92octobre-décembre 1982.

خصوصية الإسلام والتى تكمن فى الجمع بين الجانب الروحى والدنيوى. لأن الإسلام معنىً بذلك، ويأتى من نفس المصدر ومن الناحية التاريخية، دين، ومجتمع، وحضارة وثقافة"(٦٣). لذا يعتبر دائمًا وأبدًا دينًا ودنيا. وبالطبع تأتى أهمية الفقه من هذا كله.

ومنذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة، عام ٦٢٢، عمل مجتمع المؤمنين على تنظيم نفسه باتباع الأوامر الرئيسية التى أوضحها القرآن: أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ، (سورة النساء، آية ٥٩) ويعتبر الهدف من هذا الأمر، هو تنفيذ المبادئ التى تحويها رسالة محمد السماوية؛ ويأتى فى مقدمة هذه المبادئ الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ (سورة آل عمران، آية ١٠٤). وقد لوحظ فى المدينة اهتمام محمد شخصيًا بالمشاكل اليومية ليجد لها حلولا مستنبطة من القرآن. وبعد وفاة محمد عام ٦٣٢، استقر المنطق الفقهى فى عقل صحابة الرسول، وبصفة عامة فى فكر السلف الصالح، الذين اجتهدوا فى مجال التفسير، والذى يؤكد على أن العودة إلى السلف تعتمد على الاجتهاد وليس على العودة بطريقة خانعة إلى التقليد الأعمى للماضى.

واعتمادًا على القرآن والسنة، اهتم العلماء والفقهاء لا سيما فى المراكز الفكرية فى الجزيرة العربية (مكة والمدينة) وفى العراق (الكوفة والبصرة، ثم فى بغداد)، منذ القرن السابع وحتى القرن التاسع، ببذل جهد كبير فى مجال التفسير، والفهم، والتفكير، والاستدلال؛ أى فى مجال: الفقه. ويترجم لفظ "فقه" فى اللغة الفرنسية بلفظ قانون (droit)، غير أنه يعنى العلم بالأحكام الشرعية العملية المستمدة من أدلتها التفصيلية (القرآن والسنة)، وحرفيًا يعنى العلم، والفهم، والعلم الفقهى. وقد شكلت المذاهب الأربعة التى استلهمت من مؤلفات الفقهاء، الذين أطلق أسماؤهم عليها لاحقًا، هذا الفقه. ومنذ القرن التاسع، تمثل

(63) GARDET, Louis. La Cité musulmane. Paris, Vrin, 1954.

المذاهب الأربعة، والتى نشأت نتيجة هذا الاجتهاد القوى، الإسلام السلفى (السنى) الذى يؤكده إجماع الأمة.

ويأتى اهتمام العلماء بتعريف الفقه، من خلال منطق قوى يتعلق بأصول المعرفة الإسلامية؛ بهدف الاستنباط من المبادئ ذات القيمة الأخلاقية أو المعيارية منها، أو تحديد الأوامر الأخلاقية أو الاجتماعية (الأحكام). والمصادر الرئيسية المتفق عليها هى القرآن والسنة، اللذان تشكل أحكامهما الشريعة التى تعتبر بمثابة القانون الإلهى أو بالأحرى: الطريق المستقيم، والهدى الواجب اتباعه. ويتبين أن الفهم الجيد لهذه الشريعة ضرورى؛ لكى يكون أعضاء أفراد الأمة قادرين على الامتثال لها تطبيقا. وإن كان أصل الشريعة إلهيًا، فإن الفقه هو نتاج الجهد الإنسانى للعلماء وفقا لمنهج علمى. والفقه هو علم معرفة أحكام الشريعة، كما أوضحها الفقهاء. وهو كذلك القدرة على استنباط الأصل الموجود فى النصوص الأساسية؛ بغرض صياغة قواعد التأويل والقواعد الفقهية التى يمكن تطبيقها على حالات حقيقية محددة. ويزاوج الفقه بين العقيدة، والعقل، وبين الثابت (الحلال والحرام) الذى يتعلق بعدد محدود من المجالات قليلة، والمتغير الذى يتعلق بمجال رحب وناتج عن الاجتهاد.

وتكمن النقطة الرئيسية فى الجانب التشريعى للفقه: فبعيدا عن أن تكون الشريعة الإسلامية عقيدة جامدة، تعتمد على تأويل مناسب للسياق ذى الصلة، والمتفق مع المبادئ العامة والثابتة الموضحة فى الشريعة، وبدون أن تكون حبيسة "تفسيرات تقليدية متراكمة عبر القرون"[٦٤] كل ذلك من خلال بذل الجهد للرد على تلبية المتطلبات المعاصرة بطريقة عملية. وليس للفقه الإسلامى من هدف سوى تطبيق الشريعة التى تهدف إلى بيان الطريق بغرض الدعوة إلى الخير ومحاربة الشر، وأخذ المصلحة العامة، والمنفعة الاجتماعية فى الاعتبار. غير أن

---

(64) ASAD, Muhammad. L'Islam à la croisée des chemins, trad. de l'anglais. Bruxelles: éd. Renaissance, 2004.

المنفعة الاجتماعية تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان، ومن هنا، ينبغى على الفقه الإسلامى أن يتطور، دون أن يخرج عن الحدود التى رسمتها النصوص المقدسة.

وتأتى الشريعة الإسلامية لتأخذ فى الاعتبار الاحتياجات والتطورات. وبالتالى، نمر بداية بمرحلة تحسس رائدة نلحظ فيها عالمًا من أصل أفغانى، أو فارسى، عاش فى العراق يسمى بالنعمان بن ثابت، والمعروف بأبى حنيفة (٦٩٨ ـ ٧٦٦)، والذى حمل راية الدفاع عن السلفية من خلال كتاب الفقه الأكبر، الذى أدان فيه التشيع إلى طرق مثل القادرية والجهمية والخوارج باعتبارهم خارجين. ويعنى ذلك، أن "أبو حنيفة" يعتبر أول مفكر سنى كبير؛ لأنه "نأى بنفسه عن التشيع إلى طوائف ومعتقدات، تعتبر من قبل الخروج والهرطقة ولا تستند على القرآن والسنة"(٦٥). أما فى مجال الفقه، فقد أكد على الرأى والتقدير الشخصى، والاستحسان (أو الاستحباب)، الذى هو رأى ناجم عن اختيار ذاتى للفقيه. ونظرًا لعدم المعرفة الجيدة بسنة النبى، التى لم يكتمل تدوينها واستمرت غير معروفة بشكل جيد، خارج حدود المدينة، فتح العمل الرائد لأبى حنيفة أول نقاش يتعلق بالرأى والحديث. وإذا كان أبو حنيفة حريصًا على أن يكون الرأى سليما وجديرا بالاحترام، ومصدرا لنشاط "حذر"، فإن المخاطرة كانت فى التوصل إلى مواقف تحكمية يقودها اختيار فقيه؛ طبقًا لمفهومه الخاص لما هو مناسب. وقد خفف تلاميذ أبو حنيفة والفقهاء الآخرون (مالك، والشافعى، وابن حنبل) من استعمال الرأى الذى كان يمكن أن يؤدى إلى تمييز وجهات النظر، والتكهنات المشكوك فيها التى تستوجب الحذر، مما يؤدى فى النهاية، إلى تشجيع الشقاق بين المفكرين، بالتالى الفرقة داخل المجتمع.

وفى هذا السياق، يمكن القول أن الإمام مالك بن أنس (٧١٦ ـ ٧٩٦) هو الأب المؤسس لمذهب أهل السنة. و"مالك" من أصل عربى من المدينة، حيث كانت السنة النبوية معروفة. ويعتبر مؤلفه الرئيسى كتاب الموطأ، أول مؤلف فقهى فى الإسلام

---

(٦٥) نفس المرجع.

تم تقديمه على أنه كتاب منهجى فى الفقه، وكتاب حديث يتعلق بمجمل موضوعات الإيمان والفقه. ويبين أن المصدر الأول للمعرفة هو القرآن، وتكمله السنة التى تعتبر المصدر الثانى الرئيسى. وأضاف إليها أمثلة للتشريعات السائدة فى المدينة، أثناء حياة النبى فى عصر النبى، والآراء الشرعية التى أجمع عليها الصحابة، والتابعون والخلفاء وفقهاء المدينة، وكذلك عمل أهل المدينة، والتى تعتبر بمثابة تطبيق للسنة. ومن هذا المنطلق، أدخل مالك مفهوم الفقه فى الشريعة الإسلامية. ومن جانب آخر، ولأن مالك ينظر بعين الشك إلى الرأى الشخصى الذى يعتمد على التوقع المحض، فإنه قد قبل المبدأ القائل "أنه ينبغى اتباع كل (مستجد فقهى) أى تجديد يمكن أن تثبت صلاحيته العقلانية بالقياس بمعايير وقيم أقرها القرآن و/ أو تعاليم الرسول النبى"(٦٦).

ويعبر فكر الإمام مالك عن أهمية الروح التقدمية. فنراه أيضًا مضطهدًا من قبل الإدارة السياسية فى المدينة؛ بسبب إدانته لمرسوم يبيح الطلاق القسرى وبدون إيجاب وقبول. ولا شك فى أن هذا السلفى أبعد ما يكون عن الانغلاق على أى جهد فكرى. ومن الابتذال محاولة التمييز بين تيار سلفى أسسه مالك، وابن حنبل ذروته، وبين تيار "عقلانى" ملهمه أبو حنيفة. وتؤدى الحقيقة إلى رفض هذا التمييز الذى له مغزى أيديولوجى. ولم يدع الحنفية الانتماء إلى التيار العقلانى والذى يمثل العقل، بل بالأحرى تيارا يؤكد على الاجتهاد الشخصى، والتيار السنى، وبالتالى التيار السلفى لأهل السنة والجماعة، ولا يجد تناقضا على الإطلاق بين الإيمان والعقل، وبين السنة والفكر. وبناءً على ذلك، أكد الإمام مالك أن العلم وتطبيق الدين يكونان الحكمة. وندين له بتطوير مفهوم الاستصلاح على وجه الخصوص، ويقصد بذلك، أخذ المصلحة العامة فى الاعتبار التى ينبغى عليها توضيح كل قرار أو كل حكم ـ مع الالتزام الطبيعى بإطار المصادر الأساسية الرئيسية ذ والتخلى عن المصالح الخاصة، والنظر على وجه الخصوص إلى

---

(66) MERAD, Ali. La Tradition musulmane, ouvrage précité

المصالح المطلقة للمجتمع دفاعًا عن الدين، والعقل، والنفس، والعرض والمال. ونظرا لأن مرجعية الاستصلاح تعود إلى المنفعة العامة، فإنه يحل محل مبدأ الاستحسان غير الواضح وغير الموضوعى (رأى شخصى) عند أبى حنيفة. ويوضح أبو إسحاق الشاطبى (المتوفى فى ٧٩٠ هجريا ـ ١٣٨٨ ميلاديا تقريبا)، أحد أشهر فقهاء المالكية، أن مصدرى الإسلام: هما القرآن والسنة "اللذان تُبنى أحكامهما على المصلحة"(٦٧). ويؤكد هذا الرأى المذهب المالكى، حيث يوجد نموذج ديناميكى منه فى المغرب، مبادئ الإسلام تقر: الجمع بين التراث والتقدم.

وبالإضافة إلى الشاطبى، استمر العديد من التلاميذ فى استكمال مسيرة مالك، ومن أبرز هؤلاء عبد الرحمن بن قاسم (المتوفى فى عام ٨١٣)، مؤلف أول عمل ضخم عن الفقه المالكى، المدونة، وكان مفتى الديار المصرية؛ وعبد الله بن وهب (المتوفى فى عام ٨١٩)، والمعروف بعلمه فى مجال الفقه؛ سحنون بن سعيد التنوخى (المتوفى فى عام ٨٥٥)، وزيد القيروانى (متوفى فى عام ٩٩٦)، وابن عبد البر (المتوفى فى عام ١٠٧١)، وخليل بن إسحاق الجندى (المتوفى عام ١٣٦٤)، مؤلف كتاب المختصر، ومن بين المؤلفين المتأخرين، الشهير ابن خلدون (المتوفى فى عام ١٤٠٦)، وهو مؤرخ وفقيه وعالم انتقائى، ومؤلف المقدمة.

وبفضل الإمام مالك، تم وضع قاعدة البحث عن أصول الفكر الإسلامى فى شريعة الإسلام المقدسة؛ المتمثلة فى القرآن والسنة؛ والحفاظ على وحدة بناء الأمة، والاعتماد على أسس يقبلها أكبر عدد ممكن من العلماء، وعلى مجمل الآراء المتفرقة والمتناقضة. وعقب الإمام مالك، جاء تلميذه الفلسطينى محمد بن إدريس الشافعى (٧٦٧ ـ ٨٢٠)، الذى عمل على ترسيخ المعرفة والفقه الإسلامى فى السنة النبوية، مع التأكيد على الدور الذى يلعبه الفكر. ويعتبر الشافعى "كبير مهندسى" فكر فقه الإسلام، بفضل الجمع بين "العقل" و"النقل"، وتحقيق توازن

(67) Al CHₐTIBI, Abou Ishâq. Al-itisâm. Beyrouth, Dar al-Kutub al-`Ilmiyya,1995. Voir également al Muwâfaqât fi oussoul al charia

الأفكار الموجودة سلفًا، والعمل على توفير دفعة كبيرة فى مجال المنهج. فإن الشافعى لا يعتبر فقط أحد رواد العلم المنهجى للحديث، بل عمل أيضا فى كتابه "الرسالة" على التمييز المنهجى بين أصول مصادر المعرفة الإسلامية.

ويعتبر الإمام الشافعى، الذى جمع أعماله فى مؤلفين رئيسيين هما الرسالة وكتاب الأم، أول واضع لعلم أصول الفقه. ومن وجهة نظره، فإن مصادر العلم والفقه هى القرآن (المصدر الإلهى)، والسنة (المصدر النبوى)، لاسيما الحديث. ويوضح قائلا: "لا أعرف أى عالم ينكر الجوانب الثلاثة التى تشملها السنة النبوية. أولها ما شرعه الله فى كتابه، وما أمر به رسوله فى السنة أيضا. وثانيها، ماعبر عنه فى القرآن بطريق العموم وأوضح معناه النبى. وثالثها، هو ما أمر به النبى فى مسائل سكت عنها القرآن"(٦٨).

ويرى الإمام الشافعى، أن القرآن والسنة هما المصادر الرئيسية التى يمكن أن يضاف عليها مصادر ثانوية، عندما لا تعطى الأولى إجابةً واضحةً على مسألة محددة أو جديدة: وهنا كان الإجماع يعتبر مصدرًا مجتمعيًا -على أن يكون مفهوما للمؤلفين القدامى "ما اتفق عليه السلف الصالح لأن الاختلاف قد تزايد بعدهم"(٦٩). والاجتهاد هو بذل الجهد الفكرى الذى يقوم به فقيه أو مفكر كفء. ومع الشافعى والذى تزامنت أعماله مع العصر العباسى العظيم، وضح فكر وفقه الإسلام السلفى بطريقة متناسقة. وأصبح الفكر السلفى متماسكًا ومبنيًا على أسس متينة.

وينسب للعراقى أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥)، الذى درس فى بغداد، تعزيز التيار السلفى فى عصرٍ ساد فيه التشويش الفكرى والانحرافات. ويمكن القول إن

---

(68) CHAFIصا. al Rissâla, les fondements du droit musulman. Paris :تSindbad-Actes sud, 1997.

(69) Ibn TAYMIYYa. La Wâsitiyya. La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Trad. par Henri Laoust. Paris: geuthner, 1986.

المدرسة الحنبلية تعد حقا المدرسة الدينية للإسلام السنى، "والوحيدة التى ترتبط ارتباطا تاما بسنة النبى، فى كل المجالات"(٧٠). ويعتبر ابن حنبل أبرز ممثلى الفكر السلفى. وكان تأثيره كبيرا لدرجة أن والتر. م. باتون Walter M. Patton أحد معتنقى الإسلام فى الولايات المتحدة وصفه بأنه أبرز "شخصية فى التيار السلفى الإسلامى"(٧١).

وما يجب أن نذكره فى هذا المقام، وبغض النظر عن وصفه بالتشدد والجمود من قبل أعدائه، هو أن الإمام أحمد بن حنبل اهتم بالتمييز، من جانب، بين فروع فقه العبادات والفروع المتعلقة بتحديد الحلال والحرام التى لا يمكن المساس بها وفقًا لرأيه، ومن جانب آخر، وبين الفروع المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية (فقه المعاملات). فهو يشجع على الاجتهاد فى سياق المصلحة العامة فى كل ما يتعلق بالمعاملات، مظهرا فى هذا الجانب قدرا كبيرا من البرجماتية، ومشيرا إلى أنه ينبغى على العلماء الرد على أى مستجد، عندما لا تعبر عنها النصوص فى موقف محدد على وجه الخصوص، وبهدف البحث عن المصلحة المرسلة من خلال صياغة حل شرعى فقهى، محاولا فى ذلك أن يظل ملتزمًا بأحكام وروح القرآن والسنة. وفى إطار ممارسة السلطات السياسية، يسمح التمييز بين العبادات والمعاملات بسن قانون وضعى لتلبية الضروريات وفقًا لمفهوم المنفعة العامة شريطة عدم مخالفة المبادئ الرئيسية.

وتعتبر المصلحة فى المقام الأول وسيلة يتم من خلالها الحفاظ على المقاصد العليا التى حددها علماء الإسلام السلفى، وحصروها فى خمس (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال). ويؤكد الإمام ابن حنبل أن صحابة النبى، وبصفة عامة السلف الصالح، كانوا أول من أعطوا دليلا على البرجماتية والاجتهاد، بعد وفاة رسول الله، من أجل سن قواعد أو اتخاذ إجراءات أهمها المصلحة العامة. وبين

---

(70) DELCAMBRE, Anne-Marie. L'Islam. Paris: La découverte, 2001.

(71) PATTON, Walter M. Ahmed ibn Hanbal and the Mihna. Leyde (Leiden), 1897.

أيضًا أن أخذ الاستصلاح فى الاعتبار ليس عفو الخاطر، بل ينبغى أن تتوافر فيه ثلاثة شروط:

- أن تكون المنفعة المرجوة مؤكدة وغير غامضة أو غير محددة؛

- أن تكون المنفعة عامة، وتخص مصلحة أكبر عدد ممكن ولا تتعلق بفرد أو مجموعة أفراد؛

- ألا تخالف القاعدة أو الممارسة التى طبقت باسم المصلحة حكمًا شرعيًا أو مبدأ منصوصًا عليه فى القرآن والسنة.

وفى نهاية المطاف، يظل المرجع الرئيس بطبيعة الحال القرآن والسنة. وكان يجب فى عصر اختلطت فيه العقائد، والفلسفات، والمنطق الفقهى أن نذكر المؤمنين بالقواعد الصحيحة التى هى قواعد وأسس السنة النبوية. ولهذا السبب، جمع مسند أحمد بن حنبل كل الأحاديث المتفق على قبولها فى زمانه؛ بغرض عمل مرجع يوثق فيه له حجية. ووفقًا لابن حنبل، تعد معرفة الأحاديث بمنزلة الحصن المنيع ضد الانحرافات والبدع المكروهة، والمحدث "ليس إلا كاتبا لرسول الله". ويقصد بذلك أن المحدث "يحرص على اتباع التنزيل ورسالة النبى"(٧٢).

ولأن أحمد ابن حنبل محدث وفقيه، فهو بالتالى "مجتهد مستقل"(٧٣)، ومفكر لجأ إلى الاجتهاد رافضا الانغلاق فى إطار عقائدى ضيق. ومؤكدا على المبدأ الأساسى فى السنة، والبحث عن الوسطية لمواجهة التطرف فى كل مكان، ويرى الإمام ابن حنبل أن الأغبياء هم الذين يتركون أنفسهم تتبع أهواءهم، ويتمسك بمنهج موضوعى للتذكير بكل القواعد ولا شىء غير القواعد. يدافع إذن ابن حنبل عن مبدأ الوسطية الذى يعتبر بكل بساطة مبدأ الاعتدال فى مواجهة الغلو،

(72) LAOUST, Henri. Le hanbalisme sous le califat de Bagdad Revue des Etudes Islamiques, t. XXVII, 1959.

(73) Voir SPECTORSKY, Susan A. Ahmad ibn Hanbal's fiqh Journal of the American Oriental Society, Vol. 102, No. 3, juillet-octobre 1982, pp. 461-465.

ويقصد بذلك تفوق الحكمة العملية على المواقف العقائدية. ومن جانب آخر، لم يتردد ابن حنبل فى اقتراح حلول طليعية، مستنبطة من الفهم الجيد الصحيح للأحاديث ومن الاجتهاد.

وينبغى النظر إلى مؤلفات الإمام أحمد بن حنبل فى السياق التاريخى للثورة الفكرية التى نشأت فى عهد الخليفة المأمون (٩١٣ ـ ٨٣٣). ويكمن نضال ابن حنبل فى المقاومة المستمرة باسم السنة ضد الأيديولوجيات المبنية على البدع أو الطائفية والتى كانت تهدف إلى تشويه رسالة الإسلام، وكانت بطبيعة الحال تهدف إلى تقسيم الأمة.

وبحلول نهاية الخلافة الأموية، كثرت الطوائف السياسية الدينية المختلفة، وجمعت بين تأثيرات مختلفة جدًا: مسيحية، وفلسفة يونانية، وعقائد فارسية قديمة. إلى جانب الطوائف الثلاث الخوارج، والشيعة، والرافضة، تأتى القدرية لتعارض قوة الإله والقدر، المرجئة الداعمة لفكرة أن الإيمان مستقل عن الأفعال والأقوال، والذى من شأنه تشويه الأفعال الإنسانية، وأيضًا أركان الإسلام الخمسة، والجهمية التى أسسها الفارسى جهم بن صفوان (متوفى فى عام ٧٤٦) والذين كانوا ينكرون أن القرآن غير مخلوق وصفات الله، والذى يؤدى إلى الحد من تعريف وحدانية الله. وفى بداية القرن التاسع، بعد فترة الحكم العظيم لهارون الرشيد، تشكلتْ طائفة المعتزلة من أيديولوجيا الجهمية والقدرية. واستلهمت فرقة المعتزلة أفكارها من الفلسفة اليونانية، لاسيما الأفكار الأفلاطونية الجديدة، وحاولت الجمع بينهما وبين الدين الإسلامى، وكانت أيديولوجيا فرقة المعتزلة عقلانية، ومنهجية، ونخبوية متعصبة، تعمل على إرساء مبدأ أن معرفة علم الدين ينبغى أن تعامل معاملة العلوم الفلسفية. وترفض أن تعترف بأن القرآن غير مخلوق وخالد وقديم من الأزل. ووفقًا للمعتزلة، ربما يكون القرآن مخلوقًا، ولكنه ليس كلام الله الأزلى.

وتعتبر مشكلة "خلق القرآن" نقطة الخلاف الرئيسة بين المعتزلة وأهل السنة، والذين يعتبرون القرآن الكريم كلام الله، وبلغه النبى محمد. ويعد النقاش

أساسيًا؛ لأنه يتعلق بقاعدة الإيمان: إذ إن القرآن يحتل المكانة الأولى فى الحياة الدينية والاجتماعية للمسلمين. والتأكيد على أنه مخلوق ينفى تنزيله، والقيم الخالدة للرسالة السماوية. وفى الواقع، كان المعتزلة يدعون إلى التشكيك فى الإسلام السلفى. فضلا على أن علم الكلام عند المعتزلة يدل على عقلانية متحجرة. ويوجه برجسون Bergson النقد إلى العقلانية محاكما الذكاء المطلق غير المحسوب، والذى، تحت ذريعة تمجيد وخدمة العقل، يسىء إليه بالإعلان عن حقائق شبه عقائدية. ولم تنج المعتزلة من هذا الاتجاه، وعكف أتباع هذه الطريقة على عمل دراسات ضخمة (منح أنفسهم درجة تخصص كبيرة)، ووفقا لوالتر باتون Walter Patton، وقع هذا التيار الفكرى بسرعة فى خطأ وفضل "حب التأمل على السعادة فى التأمل"(٧٤).

وفى مواجهة المعتزلة التى كانت تستفيد من "التعاطف الشيعى معها"، دافع السلفيون، وفى مقدمتهم الإمام ابن حنبل، عن العقيدة مساندين المبدأ القائل إن العقل أداة وضعها الله تحت تصرف الإنسان، لكن لا ينبغى على نشاط العقل أن يخرج مطلقا عن دائرته المحددة؛ فيجب الإيمان بالله وبصفاته التى وصف العلى القدير بها نفسه فى كتابه، دون السؤال عن الذات الإلهية وأن نترك لله علم الغيب ونتخلى عن الخفايا الفارغة والخطيرة لعلم الكلام. ولا ينكر نقاد "الفلسفات" أن اليونان استطاعوا أن يتمكنوا من عدد كبير من العلوم ولكنهم اعتبروهم وثنيين، ومؤمنين بالخرافات فى غالب الأحيان، وليس هناك حاجة لتخيل توفيق بين الوحى والفكر اليونانى. وكانوا يؤكدون بطريقة منطقية على أن الفلسفة اليونانية كانت غير فاعلة فى تنوير الإسلام فى أى شىء. ولا يهدف المذهب السنى بالطبع للحد من دور العقل، بل فى أخذ إجراء يتعلق بحدود التكهنات الفكرية فى المجال الدينى. ويعد الإمام مالك الذى بين أن الفلسفة تكمن فى حب الحكمة، "إلا أن الحكمة تقوم على معرفة الدين وتطبيقه"، وهو ما

(74) PATTON, Walter. Ahmed ibn Hanbal and the Mihna. Leyde (Leiden), 1897.

يدعو إليه الإسلام، وقد جاء ابن حنبل ليبين أن الإسلام يخاطب العقل: كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (سورة الروم آية، ٢٨) ويؤكد على أن الدلائل الفلسفية لا تعبر عن خطأ عقلي ولا تعبر إلا عن الأهواء الشخصية أو مغامرات العقل، وهي ليست من نتاج العقل بل من ضرب هوى وضلال الأفراد. ولا يعود الصراع بين المعتزلة وأهل السنة إلى صراع العقل مع الإيمان، بل إلى صراع أيديولوجيا مع الإسلام، بمعنى الخضوع والاتفاق مع الواقع. وفي الحقيقة، جمع ابن حنبل بين السلفية والواقعية، مع التركيز على التوافق بين الوحي الحقيقي والعقل. وبطرحه المبدأ الذي يؤكد على أن الإسلام يرتكز على العقل، أوضح ابن حنبل أنه ليس من العقل دفع الحكمة إلى بحوث تتخطى قدراته على الاكتشاف. وكما قال الشيخ محمد الغزالي: "ليس من مهمة العقل إعادة كتابة الدين وفقًا لهوى بعض أصحاب الأيديولوجيات"(٧٥).

وفي الحوار بين المعتزلة والسلفية، كان أحمد ابن حنبل رائد السلفية يعبر عن وجهة نظر جموع المسلمين، وبالتحديد أهل السنة والجماعة. وفي المقابل سيطر منظرو المعتزلة على الدولة. وفي عام ٨٢٧، وفي الوقت الذي اتخذ فيه الخليفة المأمون قرارا بالاستقرار في سامراء، كان في طريقه لتأسيس مذهب المعتزلة، وفرضه ليكون المذهب الرسمي. ومثل كل الأيديولوجيات، أخذت المعتزلة بسرعة صبغة شمولية وطائفية. ودلت على حالة فكرية "إرهابية" قريبة من فكر الخوارج الذين يربطهم بالمعتزلة "علاقات مؤكدة"(٧٦). وأصبحت المعتزلة في زمن وجيز مطلقة ومستعصية على أوضاعهم. واجتمعت كل الظروف لظهور أيديولوجيا شمولية.

(75) al GHAZALI, Mohammed. Défense du dogme et de la loi de l'Islam contre les atteintes des orientalistes. Traduit de l'arabe, Le Caire Nahdat Misr, 1997, 2e édition (reproduit sur le site www.islamophile.org).

(76) SCHACHT, Joseph Introduction au droit musulman. Paris Maisonneuve et Larose, 1999, traduction française de An Introduction to Islamic Law, 1964.

واستفاد المعتزلة من الصورة الإيجابية التى عرضها لهم بعض المستشرقين، والتى بادر بإبرازها جولدزهير Goldziher. واتخذ المستشرقون منها نموذجا، لدرجة أنهم اعتقدوا إمكانية مقارنة أيديولوجيا هذا الطائفة بالفكر الغربى. إلا أن الواقع يقول إن مذهب المعتزلة، بعيدا عن كونه حركة فكر "ليبرالية"، كان نظاما غير متسامح على وجه الخصوص، يبحث عن فرض فكر واحد بالقوة. وفقد كل أولئك الذين يزعمون الدفاع عن العقل المنطق السليم بسبب تنظيم حملات قمع ممنهج ضد معارضيهم. وبدافع التعصب الحقيقى، شرع المعتزلة فى فرض هذا الفكر الجديد بعنف وبدون قيد. وخلال آخر عام فى حكم المأمون، فى عام ٨٣٣، شجع المعتزلة محاكم تفتيش حقيقية (محنة)، بقيادة القاضى ابن أبى داوود، زعيم المعتزلة. وقد سمحت هذه المحنة، قادها القاضى ابن أبى داوود، زعيم طائفة المعتزلة، باضطهاد علماء الدين ممن رفضوا الانضمام إلى الأيديولوجيا الجديدة، لاسيما العلماء المحافظين من أهل السنة.

وعندما لاحظ أحمد بن حنبل أن الإسلام قد تعرض، تحت غطاء النقاش الفقهى والفكرى، لتهديد من قبل ثلاثة تيارات، تتمثل فى الانتقام الفارسى للمنشقين الشيعة، والهذيان الفلسفى والطائفى، تصدى للانحرافات الأيديولوجية المشبوهة التى كانت تؤدى إلى بدع مشكوك فيها تبتعد عن مبادئ السنة. وكان المحك دائما هو وحدة الأمة، وحدة تقوم على الالتزام بالسنة. ولهذا السبب، دافع عن المعتقد القائل بأن "القرآن غير مخلوق فى مواجهة نظريات المعتزلة حيث كان أحد الأعداء اللدودين لها"(٧٧). وكان ضحية محاكم التفتيش (المحنة) حيث تعرض للسجن والتعذيب، وبالرغم من توجيه الأمر إليه بإيقاف آرائه التقدمية، رفض رفضا قاطعا. واستمرت محنته أكثر من عامين، لكنها جعلته يحظى

(77) Le moutazilisme fut également combattu par une école fondée par Daoud Ibn Ali al Isfahâni (815-884), le zahirisme. Cette école traditionnaliste sصappuyant sur le sens évident (zahir) du Coran, fut revivifiée à Cordoue au début du XIe siècle par Ibn Hazm mais elle ne survécut pas après la mort de ce penseur en 1064.

باحترام الشعب الذى شاركه الرأى. وبسبب الغضب الشعبى المطالب بإطلاق سراح ابن حنبل قرر الخليفة الواثق (المتوفى فى عام ٨٤٧) الإفراج عنه. ثم تغير كل شىء بعد تصريح الخليفة جعفر المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١). فقد أدرك الخليفة جعفر المتوكل عدم شعبية المعتزلة والغضب الشعبى الكبير، وعاد إلى المذهب السنى. وقام بتنحية القاضى أبى داوود ورفض مذهب المعتزلة الذى تقلص شيئا فشيئا ليختفى فى نهاية المطاف من الإسلام السنى فى نهاية القرن الثالث عشر تقريبا. واستطاع ابن حنبل بذلك متابعة نشاطه التعليمى والتفرغ لدراسة الحديث، متمتعًا بشعبية هائلة. وحينئذ سقطت بدع المعتزلة فى طى النسيان، وكانت جنازة الإمام أحمد بن حنبل، فى ٣٠ أغسطس ٨٥٥ (١٢ ربيع الثانى ٢٤١)، يوم انتصار للسنة. وكان عدد الأشخاص الذين جاءوا ليكرموا حارس السنة الشجاع كبيرا، وجاء المؤمنون ليقولوا "ينتصر الحق دائمًا وسينتصر إلى الأبد بكتاب الله وسنة رسوله"(٧٨).

وبفضل المثابرة ودقة الفكر، استمر الإمام ابن حنبل رمز الدفاع عن السنة، والزعيم الأكثر تمثيلا لأهل السنة والجماعة، أى الجماعة التى تتناسب مع هذا التعريف للنبى : "لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِى على الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لَعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ". ونؤكد على أن الإمام ابن حنبل كان زعيم السلفية المسلمة حينما تعرضت للتهديد، وأصبح المذهب الحنبلى أصل المحاولات الكبيرة لميلاد جديد للإسلام وتنقيته(٧٩). وما لا يدعو للشك أن المذهب الحنبلى "أثر بقوة فى تطوير المذهب السنى وتطبيقه"(٨٠). ومن هذا المنطلق، مارس تأثيرا عميقا على التطور التاريخى للإسلام و"التجديد المعاصر"(٨١).

---

(78) Salahuddin Ali Abdel MAWJOOD. The biography of Imam Ahmed bin Hanbal. Riyad, Darussalam, 2006.

(79) LAOUST, Henri. Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad, op. cit.

(80) ARKOUN, Mohammed. Repenser les concepts de dîn, dawla, dunyâ in Penser la modernité et l'islam. Paris, Institut international de la pensée islamique (IIIT), 2005, p. 52-82.

(81) LAOUST, Henri. Encyclopédie de l'Islam. Leiden: Brill, 1960, 2e édition.

وبطبيعة الحال، لم يتمتع المذهب الحنبلى بالاستئثار بالمذهب السنى، المنتشر فى المدارس السنية الثلاث الأخرى، لكنه، وبدون شك، المدرسة التى شاركت بفاعلية كبيرة فى التأكيد على المذهب السنى الإسلامى، لاسيما من خلال الجهر بالعقيدة منددا بالبدع ومذكرا بالمبادئ الرئيسية للسلفية. وبالإضافة لكتاب السنة لابن حنبل، يجب ذكر بعض النصوص المؤكدة لعقيدة السلف مثل: سنن أبى داوود السجستانى (المتوفى فى عام ٨٨٩)، والسنن لعبد الله بن أحمد (المتوفى فى عام ٩٠٣)، والسنن لأبى محمد الحسن بن على البربحارى (المتوفى فى عام ٩٤١)، وكتاب الشريعة لأبى بكر الأجورى (٩٧١)، وكتاب الإبانة لابن بطال (المتوفى فى ٩٩٧)، والإعلان الشهير بعقيدة السنة (الرسالة القادرية) والذى قرأه الخليفة القادر، عام ١٠١٨، والعقيدة السنية فى المعتمد للقاضى أبو يعلى بن الفراء (المتوفى فى ١٠٦٦)، والجونية للشيخ عبد القادر الجيلانى (المتوفى فى ١١٦٦)، ومؤسس الطريقة القادرية الصوفية، ولمعة الاعتقاد الهادى إلى سبيل الرشاد لموفق الدين بن قدامة المقدسى (المتوفى فى ١٢٢٤)، وأعمال أحمد بن تيمية الثلاثة الشهيرة (المتوفى فى ١٣٢٨)، الحموية، والتدمورية، والوسطية والتى تعتبر خلاصة العقيدة السنية[٨٢]. والجدير بالذكر أن ابن تيمية قدم الوسطية على اعتبارها جهرا بعقيدة تتفق مع تعاليم السلف، وتهدف إلى استنباط مبادئ العقيدة المشتركة للمذاهب المختلفة، وهو ما يهتم به المصلحون الجدد الداعون إلى تخطى الإطار الصارم للمذاهب ليجتمعوا حول الجوهر.

وأخيرًا، يظل من الضرورى تكرار أن المذهب الحنبلى يعبر عن المذهب السلفى الخالص الداعى للوسطية، والذى يرفض التطرف ويبحث عن التوازن بين المواقف المتطرفة. وفى القرآن، يؤكد الله أنه جعل من المسلمين أمة وسطا ولا يدعوهم إلى التطرف. ويؤكد هنرى لاوست Henri Laoust أن الدراسة المباشرة للمؤلفات الكبيرة للمدرسة الحنبلية، منذ ابن حنبل حتى ابن رجب، تبين أن

(82) Sur la Wâsitiyya v. la précieuse traduction de Henri Laoust, Paris, Geuthner, 1986.

المذهب الحنبلى "يعرض، بمنهج فقهى، مذهبا متوازنا للغاية.. انطلاقا من عقلانية راجحة، وقد اتخذ موقفا عدائيا من علم الكلام والجرأة الميتافيزيقية للفلسفة اليونانية أو وحدة الوجود الصوفية؛ ولكنه اعتبر أن استخدام المنطق الاستنباطى، فى مجال الشريعة، الشرعية مشروع بقدر ما هو وسيلة لتقديم الشريعة فى شكل منهجى ومنطقى، وأداة لتطبيق المبادئ العامة التى يسنها فى حالات محددة"(٨٣).

وفى الواقع، ووفقا للسلفية الليبرالية القديمة، بين المذهب الحنبلى ما أطلق عليه هنرى لاوست Henri Laoust "الليبرالية المنضبطة". وعلى أية حال، تعتبر مؤلفات ابن حنبل بمثابة تتويج لعمل فكرى عظيم للعلماء الذين أيدوا التراث وأسسوا المذهب السنى على قواعد متينة. ومن الناحية التاريخية، يعتبر أحمد بن حنبل آخر الفقهاء المؤسسين لمذهب فقهى، وأيضا "أول عظماء السنة الذى ينبغى أن يعتبروا، وهو حتى الآن، الأكثر ضمانا للسنة"(٨٤). وظل هذا السلفى خلال قرون عديدة مناهضا على كل الجبهات للأيديولوجيات المنحرفة وللمذاهب الداعية للانحلال مثل: الشيعة الرافضة المتطرفة، والبدع الصوفية، والجهمية، والمعتزلة وفرق أخرى. وفى ذات الوقت، استمرت السنة كمصدر ديناميكى ولم تحدد نفسها فى مذهب متشدد تقليدى أعمى.

السنة ليست تيارًا محافظًا جامدًا

ومن المهم توضيح أن التيارات السنية الأربعة لم تدع إلى تأسيس مذاهب؛ ولم ينشأ أى من هذه المذاهب "فى حياة الفقيه التى أطلق اسمه عليها بعد ذلك"(٨٥). وفى الواقع، وردت (الآراء ـ الفتاوى) وتعاليم الفقهاء فى ظروف معينة وتعالج فى

(83) Introduction au Traité de droit public d'Ibn Taymiyya, Traduction annotée de la Siyâsa shariya. Beyrouth: 1948.

(84) LAOUST, Henri. La profession de foi dصIbn Batta, introduction. Institut français de Damas, 1958.

(85) RAMADAN, Saïd. La Shariصa, trad. de l'anglais. Paris: Al Qalam, 1997.

غالب الأحيان حالات فردية، وتظهر هذه الآراء الدينية فى شكل بيانات ومسارات، وليست فى شكل قواعد عامة تطبق بطريقة تلقائية بدون تفكير. وبشأن المذاهب الفعلية فقد تكونت عبر السنين. ولا تعتبر هذه المذاهب نتاج مبادرة رجل واحد بل نتاج سلسة متتالية من العلماء والمفكرين الذين، استندوا إلى العلماء الأربعة الكبار، وإلى أحد العلماء السابقين وانتهوا فى نهاية المطاف بتكوين المذاهب[٨٦]. وبشأن الإسلام السنى، تحدد عدد المذاهب الأربعة بالإجماع، والهدف من ذلك هو الحفاظ على الوحدة وتقليص المصادر المختلفة وتضييق أسباب الاختلاف، ولكن، فى ذات الوقت، ساد مفهوم ليبرالى عند الفقهاء الذين، رغم انتمائهم إلى مذهب ما، كانوا لا يترددون فى الاجتهاد فى استخدام وسائل المعرفة العامة. وعلاوة على ذلك، تم قبول إمكانية الاستناد إلى أحد المذاهب حول موضوع ما أو إلى مذهب آخر فى موضوع مختلف.

ولا يعتبر هذا الفكر جامدًا فى أذهان العلماء المؤسسين للمذاهب الأربعة ومنشئى الفكر السنى، بل إنهم يرفضون كل تحجرٍ مذهبى. ولم يريدوا تثبيت فكرة يمكن تكرارها تلقائيا وإعطاء حلول نهائية يمكن أن تكون بمثابة تقليد أعمى. وتنكروا بشكل ما لروح التقليد[٨٧]. وعلى هذا يجب اعتبار أن السنة لا يمكن أن تختلط بالتيار المحافظ إذا كان ذلك يعنى التحجر والركود. فالسلفية فى الواقع، تجمع بين مفهومين؛ الأول، يتعلق بالحفاظ على التعاليم الرئيسية، والثانى، يكمن فى الديناميكية. ويلخص العالم الدينى جورج فلوروفسكى -Georg

(٨٦) ووفقًا للظروف، أصبح كل مذهب مؤثر فى بعض مناطق الأمة الإسلامية: انتشر المذهب الحنفى على وجه الخصوص فى تركيا وفى المناطق الآسيوية الشرقية من إيران إلى الصين؛ والمذهب المالكى موجود على وجه الخصوص فى بلاد المغرب، وفى أفريقيا السوداء؛ والمذهب الشافعى له وجود مؤثر فى مصر واليمن، والعراق، وفى القرن الأفريقى، وفى أندونيسيا وماليزيا، وفى النهاية المذهب الحنبلى له أغلبية فى الجزيرة العربية، لاسيما المملكة العربية السعودية، وله تأثير عند العديد من المجتمعات المسلمة فى العالم.

(٨٧) انظر الفصل الرابع.

es Florovsky الصفة المزدوجة للسلفية بقوله: "فهى ليست فقط مبدأ يحمى ويحافظ: بل فى الأساس مبدأ التطوير والتجدد"(٨٨). ولا يقصد بذلك الحاجة العقيمة للتجديد من أجل التجديد؛ أى الحاجة للظهور فى شكل حديث "يرتكب بسببه كثير من الحماقات والأخطاء، وعدد كبير من الجرائم بجبن مجرد ورغبة فى عدم الظهور على طبيعته"(٨٩). ولا تكمن المشكلة فى أن يساير الفرد الجديد، وذلك هو المعنى الحرفى للحديث(٩٠)، ولا أن يكون مطلعًا على الجديد، وهذا ليس إلا "طموح الورقة الذابلة"(٩١). ولا تعنى السلفية القديم، بل القديم الذى تم تبليغه والنابض بالحركة، ولا تعتبر السلفية فى جوهرها شيئًا حديثًا، بسبب عدم انتمائها للحاضر، وليست قديمة، بما أنها لا تنتمى إلى الماضى. فهى أفضل من الحديث، ولفظ يشير إلى الزوال الحتمى (modo) ويحمل خلطًا كبيرًا أو هراء(٩٢)، لذلك تعتبر السلفية معاصرة فى كل عصر؛ أى كلاسيكية.

وفى هذه الحالة، تعنى السلفية الاستمرارية، وتتطلب الإخلاص للرسالة والعناية بحيويتها التى يجب أن تعبر العصور. وتعد السلفية نابضة بالحركة لأنها تؤدى إلى التجديد، الذى يتطلب دراسة النصوص، وليس الخضوع الساذج لشعائر غير مفهومة أو لمواقف ظاهرية، ولكل جيل، مجهوده المستمر فى مجال التفسير والتطبيق، أى الاجتهاد. ويقصد بذلك اكتشاف ديناميكية السلفية التى كانت دائما تتصف بالإصلاح.

وأدى اللجوء إلى التصدى المستمر للتراجع والتفكك الناتجين عن البدع المكروهة والأيديولوجيات المهرطقة إلى أن بعض المحللين شبهوا السلفية بالتيار المحافظ الجامد. إلا أنه، إذا كان التيار المحافظ يهدف بدون شك إلى الحفاظ

---

(88) FLOROVSKY, Georges. Les voies de la théologie russe. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

(89) PÉGUY, Charles. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, 1909-1912.

(90) La racine latine modo signifie instantanée, éphémère, ce qui est le propre de la mode.

(91) THIBON, Gustave. Au soir de ma vie, mémoires. Paris: Plon, 1993.

على الدين والمبادئ الرئيسية، فإن التيار المحافظ الإيجابى للسلفيين لا ينبغى أن يختلط بالتيار المحافظ الرجعى والأعمى الذى يعتبر مرادفا للركود والجمود. ولا تستبعد مناهضة البدع التى تتعارض مع السلفية بتبنى وسائل جديدة تفرضها الحياة وتبررها المصلحة. ويعتبر مفهوم المصلحة دليلا على أن السلفية ليست عاجزة عن التطور. والمصلحة تفرض نفسها مثل المنفعة التى تعتبر "تتويجًا واضحًا"[٩٣] لمبادئ الشريعة. ووفقًا للإمام العز بن عبد السلام (المتوفى فى عام ١٢٦١) ـ الذى كان يطلق عليه فى زمانه "عالم العلماء" ـ تعد المصلحة أمرًا ملزمًا، فهو يقول:

"بشأن مفهوم المصلحة، توصلت دراسة متعمقة عن أهداف الشريعة إلى القناعة التامة أنه أينما وجدت المصلحة، ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار حتى فى غياب نص واضح. لأن الهدف الحتمى من الشريعة يكمن فى المصلحة"[٩٤].

ويؤكد نجم الين الطوفى (المتوفى فى عام ١٣١٦) أحد الفقهاء الحنابلة أن مفهوم المصلحة يعتبر "محل إجماع الفقهاء"، وينبغى أن يسود فى كل الظروف. ويضيف إسحاق الشاطبى (المتوفى فى ١٣٨٨)، الفقيه الأندلسى الكبير فى المذهب المالكى، أن الرأى الفقهى الذى يلبى مصلحة يعتبر مناسبا لمقصد الشريعة السامى، ألا وهو جلب المصالح ودرء المفاسد.

وفى الحقيقة، يعد أخذ المنفعة العامة فى الاعتبار مُلزمًا فى النظام الإسلامى، كما هو الحال بالنسبة للتسليم بالمصلحة العامة فى القانون الفرنسى الذى لا يعطى لذلك تفسيرا دقيقا، فى حين يشكل فى الوقت نفسه ضرورة حتمية[٩٥]. وفى هذا الشأن، تم تحديد المصلحة من خلال مقاصد الشريعة الخمسة التى حددتها النصوص الرئيسية. وتتعلق هذا المصلحة (بالضروريات)

---

(93) GUAINO, Henri. La sottise des modernes. Paris: Plon, 2002.

(94) RAMADAN, Saïd. La Sharia, précité.

(95) Al-'Izz Ibn 'Abd As-Salâm. Qawa'id al-ahkam fi massalih al-anam, II, 62, cité par RAMADAN, Saïd, op. cit.

بحفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وينبغى فهم هذه المقاصد فى معناها الواسع بطريقة تسمح بتغطية كل المجالات الإنسانية والاجتماعية.

ومن جانب آخر، فإذا كان هناك منفعة لا تستند إلى إشارة نصية صريحة، لكن تتناسب مع مصلحة مشتركة عامة، اعتبر العلماء أن من المناسب أن تؤخذ المصلحة المرسلة فى الاعتبار، إذا كان لا يدعمها نصوص صريحة. ومن الواضح أن هذه المصلحة العامة تتبع أيضا من مقاصد الشريعة العامة؛ نظرا لأن المقاصد تهدف إلى تحقيق الخير للبشر، أى "تلبية احتياجاتهم ودفع الأذى عنهم"(٩٦).

وفى الحقيقة، تقوم السلفية على التذكير المستمر بالشهادة المذكورة فى القرآن والسنة؛ بطريقة تجعل هذه الشهادة مجددة للإيمان. وهذا ما قاله هنرى كوربان على وجه الدقة:

"لا تعتبر السلفية بمثابة موكب جنائزى، ولكى لا تبدو كذلك، يجب أن تتجدد بطريقة دائمة".

ويعبر هذا "التجديد الدائم"، بمنتهى الدقة، عن مجال الاجتهاد.

---

(96) KHALLF, Abd al Wahhab. Les fondements du droit musulman, trad. de l'arabe [Le Caire, 1942]. Paris, Al Qalam, 1997.

الفصل الثالث

الاجتهاد ومبدأ الحركة

غالبًا ما يساء فهم الاجتهاد، وأحيانًا ما يكون موضوع نزاع، وبهذا يعد أحد أهم المفاهيم فى الفكر الإسلامى؛ لأنه يعبر عن مبدأ الحركة. ويتعارض كليًا مع التقليد الأعمى المرادف لمعنى الجمود.

وقد وضع الإمام الشافعى مبدأ يقول بأن الاجتهاد يعتبر بمنزلة المصدر الرابع من مصادر الشريعة والمعرفة الإسلامية، معتبرًا أن القياس ليس إلا أحد أشكال الاجتهاد الخاصة التى لها جذورها فى القرآن الذى ينص على أن الله يهدى المجتهدين إلى سواء السبيل (سورة العنكبوت، آية ٦٩). والهدف من الاجتهاد هو البحث عن حل لمسألة من خلال التفكير استنادًا إلى القرآن والسنة (سورة النساء، آية ٥٩). ويدل على شرعية الاجتهاد الحديث النبوى الشهير الذى ورد فى سياق لقاء جمع النبى ومعاذًا الذى أُرسل فى مهمة إلى اليمن[٩٧].

(٩٧) وقد سأل النبىّ معاذ بن جبل قبل أن يبعثه رسول الله إلى اليمن قاضيًا، وقال له: (كيف تقضى إذا عرض لك قضاء)، قال: أقضى بكتاب الله. قال: (فإن لم تجد فى كتاب الله)، قال: فبسنة رسول الله، قال: (فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله؟) قال: أجتهد رأيى، فضرب رسول الله صدره، وقال: (الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله) ﷺ الترمذى وأبو داود وأحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وقابله النبىّ ذات يوم، وقال له: (يا معاذ، إنى لأحبك فى الله) قال معاذ: وأنا والله يا رسول الله، أحبك فى الله. فقال: (أفلا أعلمك كلمات تقولهن دبر كل صلاة: رب أعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك). ﷺ أبو داود والنسائى والحاكم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وكان - رضى الله عنه - أحد الصحابة الذين يحفظون القرآن، وممن جمعوا القرآن على عهد رسول الله، حتى قال عنه النبى: (استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبى حذيفة، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل)

ويتطابق الاجتهاد مع الالتزام بالإيجابية وبذل قصارى الجهد. وهذا ما أكده ابن تيميه حين قال:

أمر الله كل فرد أن يجتهد فى البحث عن الحق كل حسب قدرته وإمكانياته (...) ومن يفعل ما يأمر به، وفقا لظروفه ـ سواء تعلق الأمر بالاجتهاد القادر عليه أم (بالتقليد)، وعندما يكون الإنسان غير قادر على الاجتهاد ويريد اتباع العدل ـ يصبح بذلك معتدلا. والشرط فى ذلك هو القدرة: لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ(٩٨).

والاجتهاد هو الذى يسمح بمواكبة الواقع المتغير؛ لأن السنة جزء من التاريخ. وإذا انطلقنا من المبدأ القائل بأن احتياجات الناس تتطور وتتزايد من عصر لآخر، فمن الضرورى صياغة قواعد جديدة لتلبية هذه الاحتياجات، وذلك هو "المقصد الأسمى للشريعة"(٩٩). والجدير بالذكر أن القرآن لا يستبعد فكرة التغيير التى يعبر عنها مبدأ النسخ. وبذلك يلبى الاجتهاد مبدأ التطور الذى أكده القرآن:

إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حتى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ (سورة الرعد، آية١١)

نطاق حدود الاجتهاد وشروطه

يشتق لفظ "اجتهاد" من الفعل (اجتهد)، والذى يعنى حرفيا "بذل الجهد". ويتعلق بمجال التفسير والتعليل المعتمد على تكوين حكم مستقل بشأن مسألة ما، وذلك من خلال استنباط معيار أو قاعدة من المصادر الرئيسية، المتمثلة فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والتى يتم تطبيقها فى الضرورة وفى المستجدات. وبطبيعة الحال، لا يمكن للرأى الذى تم استنباطه أن يتعارض على الإطلاق مع القرآن والسنة.

---

(٩٨) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

(99) Ibn TAYMIYYA. "Le devoir de tolérance". Pages spirituelles. Traduction par Yahya Michot. Oxford :تLe Chebec, 2001. Texte en ligne sur le site HYPER-LINK "http://site.voila.fr/salafiya"http://site.voila.fr/salafiya

الفقيه، إذًا، هو الذى يكتشف قواعد الشريعة الناتجة عن الفهم الجيد للشريعة، ويعتبر المجتهد مبدعا ويهتم بتقديم "إجابة شرعية تتعلق بمسائل خاصة بالتطبيق تنشأ فى المجتمع"(١٠٠). ولا يمكن للاجتهاد إلا أن يكون ثمرة عمل لأشخاص مؤهلين: مجتهدون يحاولون أن يتوصلوا إلى حكم يتناسب مع القياس، والاستصحاب، وأخذ المنفعة والمصلحة المرسلة فى الاعتبار. وفى هذا يقول هنرى لاوست Henri Laoust إن ابن تيمية يعتبر أن الاجتهاد يقوم بدوره من خلال "ثلاثة عناصر مترابطة: التراث، والعقل، والإرادة"(١٠١).

ومن الواجب على كل شخص أن يلجأ إلى الاجتهاد؛ بشرط أن يكون مؤهلا، وأن يتمتع بكل المهارات الضرورية فى هذا المجال. وفى الواقع، يعد النبى أول من مارس الاجتهاد بنفسه؛ ثم الصحابة من بعده، ومن بينهم الخلفاء الراشدون، ويليهم العلماء الذين اجتهدوا، عبر القرون، فى مجال الفقه وقدموا آلاف الفتاوى والقواعد الفقهية، التى تغطى جميع المجالات.

وقد استنبط أشهر المفكرين من السلف أحكامهم من النصوص؛ وفقًا للظروف والمتطلبات الاجتماعية والثقافية الخاصة بزمانهم. وإذا كان أكبر عدد من المسلمين يتفق على ضرورة فهم القرآن والسنة، فى سياق العصر، مع استبعاد التمسك بالتقليد الأعمى لقدامى العلماء، فإن المشكلة الرئيسية تتعلق بعملية التأويل. ولا يقصد بقراءة وفهم القرآن إعادة كتابة القرآن طبقا للهوى، لاسيما بجعل نص يمتلك معايير أيديولوجية أو سياسية أو فلسفية فى وضع مهيمن، أو بالقول بأن كل فرد يمكن أن يعطى تفسيرا طبقا لهواه ليأخذ من النص ما يناسبه، وهذا الرأى يتفق مع مفهوم بروتستانتى ينكر البعد المجتمعى للإسلام.

(100) Al ALWANI, Taha Jabir. Fondements du droit musulman. Paris :تInstitut international de la pensée islamique, 2005.

(101) LAOUST, Henri. "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides". Revue des Études Islamiques, t. XXVIII, 1960, p. 1-71.

وينبغى توضيح أن الاجتهاد لا يعتبر رأيا تعسفيا أو غير موضوعى. ولا يعد مجرد تكهنات وفقا لآراء أو أهواء الناس. ولا يعتبر كذلك بطبيعة الحال القدرة على إعادة كتابة الإسلام وفقا لأفكار خاصة. ولمزيد من الدقة، يجب التأكيد على أن الاجتهاد ـ كالإصلاح ـ لا يمكن تشبيهه بالضلال "لمفكرين جدد" يحلمون بإعادة كتابة الإسلام مرتكزين على مراجع شخصية أو قواعد جديدة مستعارة من الغرب. ولا يمكن أن يكون هدف الاجتهاد هو "تحديث" الشريعة؛ لأن الشريعة التى تمثل مجمل تعاليم القرآن والسنة التى تهدى إلى سواء السبيل، لا يمكن بطبيعة الحال تحديثها أو تعديلها. بل يقصد بالاجتهاد التفسير الحديث لنصوص الشريعة، بطريقة تسمح لها بالاستمرار فى هداية الناس إلى الطريق الصحيح، ويصبح الاجتهاد بذلك ثمرة جهد عقلى لا علاقة له بما هو ذاتى. فهو ليس رأيًا نابعًا من ذات نفسه.

وينبغى على الاجتهاد كأداة أساسية للإصلاح أن يتجنب عقبتين: العقبة الأولى تكمن فى التشويه الذى تتسبب فيه آلية اللجوء للبدع غير الموضوعية، والتقليد الأعمى الذى اتبعته التيارات المتأثرة بالغرب؛ والعقبة الثانية تتمثل فى المراجعة التى تعتمد على تحديد نطاق التفكير فى التقليد الروتينى. وبناء على ذلك، نتصور أن ممارسة الاجتهاد تتطلب دقة كاملة. كما تتطلب مجموعة من المعارف الموضوعية والقدرات الصارمة والكفاءات الكبيرة والتى تظهر فيها عبقرية اللغة العربية، فى المقام الأول، ومعرفة متقنة كاملة للقرآن والسنة، والفقه، والقدرة على تحديد المصلحة العامة بطريقة موضوعية دون الانزلاق فى تكهنات غير مجدية. وحدد الإمام أبو إسحاق الشاطبى من خلال مناقشة المؤلفات العديدة حول هذه المسألة فى كتابه الموافقات شرطين أساسيين لممارسة الاجتهاد، وهما: التمكن من قواعد اللغة العربية لفهم وتحليل النصوص، ولمعرفة مقاصد الشريعة بدقة شديدة، بما يسمح بدراسة علة الحكم الشرعى للتوصل إلى الدليل الذى يقام عليه التفسير. ومن الثابت أن التفسير يتم تبريره من أجل تحقيق الأهداف والمقاصد العليا للنصوص الأصلية، وهى: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل

ووفقًا للشيخ محمد بن صالح العثيمين (المتوفى فى ٢٠٠١)، ينبغى أن يتوفر فى المجتهد عدة شروط، هى: العلم بمجمل معايير قواعد الشريعة، لاسيما الأحاديث، التى يحتاج إليها فى اجتهاده المجتهد. والعلم بالحديث الصحيح، والضعيف، والعلم بالسند وكل يتعلق به، والسيرة أيضا. والعلم بالناسخ والمنسوخ، والعلم بأمور الإجماع. والعلم بالأدلة المختلفة التى يمكن أن تكون السبب فى صدور أحكام مختلفة مثل التخصيص، أو التقييد، بغرض عدم إعطاء أحكام تناقضها. والعلم باللغة العربية وبأصول الفقه.. والقدرة على استنباط حكم من الأفعال والأدلة التى فى حوزته. ويمكن للاجتهاد أن يدخل فى فرع خاص يسمى علم الاجتهاد، أو البحث عن حل لمسألة خاصة. والبحث عن الحقيقة، وبذل كل الجهد فى هذا البحث يعتبر أساسًا لكى يصبح الإنسان مجتهدًا. وإذا سقط المجتهد فى الخطأ سيثاب بفضل اجتهاده، وإذا أخطأ المجتهد فله أجر، وإذا أصاب فله أجران.

وبشأن الاجتهاد، نقترح التعريف التالى: هو المجهود الفكرى الإبداعى الذى يخاطب العقل الإنسانى لتفسير الأصول (القرآن والسنة) بغرض استنباط القواعد التى تطبق على "المتغيرات التى تفرضها الظروف المتغيرة المتجددة فى المجتمع المسلم"[١٠٢] وأخذ المصلحة فى الاعتبار. إذن هو مجهود عقلى لكنه منضبط. ولا يعتمد على الانحياز الأعمى لروح العصر، كما لا يعنى التطابق مع ذوق العصر لاسيما التى تتعارض مع المبادئ العليا التى أقرتها النصوص المقدسة.

ويجب كذلك تحديد مجال الاجتهاد.

فقد ميز الإمام أحمد بن حنبل بين ما يتعلق بالعقيدة، التى لا يمكن المساس بها، والعبادات، وما يتعلق بفقه المعاملات. ويمارس الاجتهاد بطريقة أساسية فى إطار المعاملات التى تأخذ المصلحة فى الاعتبار. وبالتذكير بأن النصوص ثابتة،

---

(102) Al ALWANI, Taha Jabir. L'ijtihâd. Londres: International Institue of islamic-Thought, 1993, traduction française.

فإن الحلول المطبقة عبر القرون، وما أمكن إضافته من تقاليد وممارسات محلية، لا ترتبط بالأجيال الحالية الذين من حقهم تفسير النصوص فى ضوء السياق الذى يعبر عن حاضرهم. وينبغى على الحكماء من ذوى الخبرة (المجتهدين) بذل الجهد من أجل إيجاد حلول حديثة لتلبية ضرورة من خلال البحث عن المصلحة المرسلة.

ويرتبط الاجتهاد بكل ما يتعلق "بمصالح الأمة"(١٠٣) وما لا يدعو للشك، أن هدف الشريعة الإسلامية هو التنظيم من أجل خير المجتمع. ويعتبر الفقه من نتاج استخدام العقل والفطرة السليمة، بغرض جلب حلولٍ فقهية تحترم المقاصد العامة للشريعة، وأخذ مبدأ الاستصلاح فى الاعتبار.

وبطبيعة الحال، فإن الاجتهاد يتعلق، وبطريقة رئيسية، بالمجال الفقهى والاجتماعى السياسى؛ لأن الإسلام هو دين ودنيا، "يجتمع فيه المادى والروحانى، باعتبار ذلك خلقا دينيا أو مبدأ حكومة"(١٠٤)، ويتطلب ذلك الاجتهاد؛ لأنه يعتبر ضروريًا للتطوير المتأصل فى كل المجتمع. وحيث إن التشريعات والأحكام لا تزال محل بحث بخصوص الجوانب المختلفة للحياة، فإن الفقه، يشمل الاجتهاد بطبيعة الحال.

ويعتبر الاجتهاد رمزًا للإسلام الحى، وللسنة الديناميكية التى تعتبر سمته الرئيسية(١٠٥). وكما أكد محمد إقبال على أن الاجتهاد يعبر عن "مبدأ حركة بناء الإسلام"(١٠٦).

---

(103) ALTWAIJI, Abdeklaziz Othman. Ijtihâd et modernité en Islam. Rabat :ـتPublications de l'Isesco, 2007.

(104) BERQUE, Jacques. L'Islam au défi. Paris: Gallimard, 1980.

(105) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam (trad. de l'anglais, 1934) Paris: Adrien Maisonneuve, 1955.

(106) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam (trad. de l'anglais, 1934) Paris: Adrien Maisonneuve, 1955.

ومن المناسب دحض الفكرة المنتشرة التى تزعم أن باب الاجتهاد قد أغلق فى بداية القرن الحادى عشر، وفقًا للبعض، أو فى بداية القرن الثالث عشر طبقا لآخرين، ليفسح المكان للتقليد العقيم.

باب الاجتهاد لم يغلق

ولكى نقتنع بأن باب الاجتهاد لم يغلق، ينبغى الرجوع إلى الكثير من العلماء والفقهاء، الذين ظلوا يمارسون الاجتهاد من القرن العشر حتى القرن الرابع عشر. ونذكر منهم ابن بطال (المتوفى فى ٩٩٧) الذى يؤكد على عدم وجود إلزام باتباع منهجى ومطلق لأحد رواد هذه المذاهب و"ينبغى (على العالم المؤهل) أن يلجأ دائما إلى الاجتهاد فى تحرى المعلومات والحكم"(١٠٧).

وبصفة عامة، تنسب مسئولية الترويج لإشاعة غلق باب الاجتهاد إلى الخليفة القادر، بعد إعلانه تكوين فرقة القادرية عام ١٠١٨. غير أن أصل هذه الفرقة يعود إلى الحنابلة، وكان الحنابلة أول من طالبوا بحق الاجتهاد وأكدوا على أن تعاليم القرآن والسنة، لا ينبغى أن تؤدى إلى التقليد القسرى والتلقائى لمذهب ما. وبالإضافة إلى ذلك، يذكر هنرى لاوست Henri Laoust أن القاضى أبا يعلى الفراء (المتوفى فى عام ١٠٦٥) - أحد علماء الحنابلة المقربين جدًا من الخليفة وممن تأثروا بالقادرية - يعتبر أن الدين كله مرتبط بالاجتهاد الذى هو مرادف للتفكير الشخصى والتدبر؛ لأن التقليد المفهوم على أنه قبول بدون دليل لكلام طرف ثالث، لا يمكن أن يعتبر "شكلاً من أشكال المعرفة الصالحة"(١٠٨).

ويوضح أستاذ الجامعة الكندى، وائل حلاق، أنه لا يوجد أى مرجع يدل على غلق باب الاجتهاد، ولكنه وفى نهاية القرن الحادى عشر وبداية القرن الثانى عشر - كان هناك نقاش يتعلق بوجود مجتهدين مؤهلين، ومعارضين للعالم

(107) LAOUST, Henri. La profession de foi d'Ibn Batta. Institut français de Damas, 1958.

(١٠٨) نفس المرجع.

الحنبلى ابن عقيل (١٠٤٠ - ١١١٩) وأحد المفكرين الحنابلة الذين لم يذكر التاريخ اسمه(١٠٩). وفى كل الأحوال، لم يكن من سلطة الخليفة ولا أسلافه غلق باب الاجتهاد، كما لم يكن من سلطتهم كذلك أن يفصلوا فى أمور دينية تتعلق باتفاق العلماء. والفكرة التى كانت تزعم بوجود شىء مثل غلق باب الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية وتزعم عدم إمكانية إعادة فتحه "تعتبر فى حد ذاتها فكرة عبثية ولا يقبلها التحليل المعاصر"(١١٠).

ويتناقض غلق باب الاجتهاد مع فكر الأئمة الأربعة الذين رفضوا باستمرار اعتبار أنفسهم روادًا لفكر عقائدى. وندرك أن كبار المفكرين السنة كانوا يرفضون باستمرار فكرة غلق باب الاجتهاد، لاسيما الحنابلة منذ ابن عقيل فى القرن الثانى عشر حتى ابن تيمية، وبعده ابن قيم الجوزية فى القرن الخامس عشر، وأيضا العديد من العلماء الشافعية والمالكية. والجدير بالذكر أن الفكر الإسلامى استمر فى التطور خلال عدة قرون. ويوضح هنرى لاوست Henri Laoust أن ابن تيمية يدين التقليد الأعمى، ويعتبر من الحرام والخطر اتباع أعمى لرأى أى مفكر أو "رائد إمام مذهب" فى مجال الفقه الدينى، ويرى أن تدوين فقه المذاهب الأربعة ليس نهائيًا. ويرفض هذا المفكر السنى الكبير كل فكرة تقوم على الانغلاق فى الفكر الإنسانى، وينفى إمكانية غلق باب الاجتهاد؛ لأنه "مرتبط ارتباطًا وثيقا بالفكر وتطبيق الشريعة"(١١١). ووفقا للشيخ الدمشقى، لم يغلق باب الاجتهاد على الإطلاق؛ لأنه ليس من سلطة أى شخص أن يفعل ذلك، وعلى أى حال، فليس

(109) HALLAQ, Wael. Was the gate of ijtihâd closed?. International Journal of Middle Eastern Studies, 16, 1984, pp. 3-41.

(110) SALVATORE, Armando. La sharia moderne en quête de droit: raison transcendante, métanorme publique et système juridique . Droit et société, 39, 1998.

(111) Cité par LAOUST, HENRI. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taymiya. Le Caire IFAO, 1939

بالإمكان منع الفكر(١١٢). ويضيف أن الاجتهاد جزء من "ثلاثة عناصر لا تتجزأ: التراث، والعقل، والإرادة"(١١٣). وفى الواقع، يؤكد ابن تيمية على أن الاجتهاد ليس إلا ممارسة للعقل.

ووفقا لهنرى لاوست Henri Laoust تتجه مدرسة ابن تيمية نحو "تيار إصلاحى منضبط". وبالتالى، وطبقًا لأهداف شرعية، ينبغى ممارسة القياس على المصلحة وأخذها فى الاعتبار "فى كل مجالات الحياة الروحية والمادية"(١١٤). وذلك ما يؤكد العلاقة الوثيقة بين الاجتهاد وتيار الإصلاح. وفى الواقع، فإذا كان ابن تيمية يؤكد بقوة على المبادئ المؤسسة، وفقا لمفهوم أهل السنة والجماعة، فهو قبل كل شىء مجتهد. ونجد عنده حرية العقل الموجودة فى فكر الحنابلة. إنه مصلح يرغب فى التوسع فى الشريعة لتصبح قابلة للتطبيق فى كل الظروف التى يمكن أن يواجهها المسلمون. فهو لا يقصد تكوين مدرسة متشددة: "فهو يهدف فحسب إلى التخلص من القواعد البالية والتحجر المحافظ بسبب المتمسك بالتقليد الأعمى من أجل أن يجعل من الشريعة نظامًا ملائمًا ويهدئ من روع المسلمين فى هذه الأوقات الصعبة. (...) وباعتباره، وكأى مصلح، كان ابن تيمية يرغب فى العودة إلى الأصول: القرآن والسنة (أساس الشريعة) والتخلص من الإضافات"(١١٥).

ويؤكد العالم والشاعر الباكستانى محمد إقبال أن ابن تيمية كان "واحدًا من أكبر المفكرين المدافعين عن الإسلام"؛ وإذا اعتبرنا أن "حالة الاضمحلال الفكرى والأخلاقى" فى عصره، فليس هناك شك فى أن انتقاداته ومقترحاته "كانت مبنية

---

(١١٢) نفس المرجع.

(113) LAOUST, Henri. "Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides". Revue des Études Islamiques, t. XXVIII, 1960, p. 1-71.

(١١٤) نفس المرجع.

(115) ARMSTRONG, Karen. A History of God. New York: Ballantine Books, 1994.

على أسس سليمة"(١١٦). وقد أكمل أعمال ابن تيمية تلميذه ابن القيم الجوزية (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠)(١١٧)، الذى تعتمد مؤلفاته على ثلاثة جوانب تحدث عنها أستاذه وتتلخص فى: الدفاع عن السنة، وممارسة الاجتهاد، ونظرية إعادة بناء الدولة.

وكانت حيوية الفكر الإسلامى نشطة فى نهاية القرن الرابع عشر، وفى بداية القرن الخامس عشر. وفى الواقع، لقد تأثر هذا العصر أيضًا بالكتّاب الكبار فى المدارس المختلفة، وكذلك بمؤيدى الاجتهاد، مثل: العالم والمؤرخ ابن كثير (١٣٠٠ ـ ١٣٧٣) الذى قدم كتابًا عظيمًا عن التاريخ العالمى (البداية والنهاية)، وتفسيرًا للقرآن (تفسير ابن كثير)؛ والإمام عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلى (١٣٣٧ ـ ١٣٩٣) الذى عرض مبادئ السنة من وجهة نظر الحنابلة فى كتابه طبقات الحنابلة (قاموس سيرة الحنابلة)؛ وابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦)، الذى أكد على مهمة القاضى المالكى الكبير فى القاهرة، وعرض فكره المجدد فى مقدمته الشهيرة للتاريخ العالمى(١١٨)؛ وعالم التاريخ والمكتشف الدءوب ابن بطوطة (١٣٠٤ ـ ١٣٧٧)، وهو أيضا فقيه مالكى معروف؛ والسياسى والمؤلف الأندلسى ابن الخطيب (١٣١٣ ـ ١٣٧٤) الذى يعتبر مصلحًا سنيًا، مثل علماء ومؤرخين مصريين، نذكر منهم أحمد القلقشندى (المتوفى فى ١٤١٨) وأحمد المقريزى (المتوفى فى ١٤٤٢).

وفى الواقع، لم يأتِ الجمود الذى هيمن على الفكر الإسلامى، لاسيما الفكر التشريعى، نتيجة غلق باب الاجتهاد، بل نتيجة فقد الإبداع والانحراف التدريجى. كما أن التقليد تفسره أسباب تاريخية.

(116) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse en Islam, ouvrage précité.

(١١٧) محمد أبو بكر بن سعد الزارى كان يسمى ابن القيم الجوزية؛ نسبة لاسم المدرسة التى أسسها أبوه فى حرم سوق القمح فى دمشق. وتعتبر مؤلفاته ذات صبغة "موسوعية إسلامية رائعة"، وتشتمل على كتب عديدة فى مجال الفقه، وأساس العلوم الدينية، ودقة الحديث وتفسير القرآن. ويستكمل كتاب الطُرق الحكمية فى السياسة الشرعية. وندين له أيضًا بأطروحته الفقهية إعلام الموقعين عن رب العالمين.

(118) Ibn KHALDN. Discours sur l'Histoire universelle. Al Muqaddina. Traduction par Vincent Monteil. Paris: Sindbad, 1978, 3 vol.

الفصل الرابع
التقليد أو الجمود

أدى سقوط الدولة العباسية فى بغداد (١٢٥٨) فى القرن الثالث عشر، والتى كانت حينئذ مركزًا للثقل الإسلامى، ومقصدًا للغزاة المغول، إلى فترة اضطراب سياسى وفكرى "خشى خلالها المفكرون المسلمون المحافظون، تدهورًا أشد، فوجهوا كل الاجتهادات نحو الحفاظ على حياة اجتماعية موحدة للشعب من خلال إبعاد كل بدعة فى فقه الشريعة والالتزام بالفقه كما عرفه علماء الإسلام من السلف"(١١٩).

وبالإضافة إلى التهديد المغولى – الذى انتهى إلى اعتناق الإسلام السنى بعد تقلبات كثيرة ـ شجع سقوط الخلافة فى بغداد على نشاط الطوائف والتيارات المنحرفة والتى كانت فى ازدياد مثل: الخوارج؛ والمرجئة؛ والقدرية؛ والمعتزلة الجديدة؛ والصوفية المتطرفة التى قامت على أسس غير إسلامية؛ وطوائف الشيعة المتطرفة، لاسيما الرافضة. وفى هذا السياق، وجدت الدولة الإسلامية السنية نفسها فى وضع دفاع، حيث قام السلطان المملوكى فى القاهرة بإعادة الخلافة العباسية، من خلال استقبال الأمير ابن القاسم أحمد، ابن الخليفة العباسى أبو الناصر، وعم آخر خليفة فى بغداد، والذى كان قد هرب من المذبحة عام ١٢٦١ واعتراف به كخليفة عباسى.

---

(119) RAMADAN, Saïd. La Sharia, ouvrage précité.

وبدأ البعض فى إبراز أحداث كانت تهز العالم الإسلامى، وكان يجب الالتزام بتعاليم المذاهب الأربعة لتجنب تفكك المجتمع الإسلامى. وفى الواقع، فإن الالتزام بالتقليد الحرفى بتعاليم مذهب بدون اللجوء إلى الاجتهاد، يبرره حجم التهديد الكبير فى الانقسام الطائفى. وتبنى ابن تيمية موقفًا معارضًا للحل القائم على التقليد الحذر، ووصفه بأنه علاج أسوأ من المرض. ورفض الفكرة التى تؤكد على أن ممارسة الاجتهاد فى عصر التفكك والأخطار الكبيرة فى الأمة يمكن أن تؤدى إلى تفسخ وتعاسة الأمة. ووفقًا لشيخ الإسلام، فإن هذا مثل الموقف المنطوى يؤدى إلى الشلل والتفكك الحتمى. وكان النقاش مفتوحًا، ويدل ذلك على أن التفكير ظل نشطًا، وأن باب الاجتهاد لم يغلق بالرغم من بعض الجمود.

وقد لاحظ ابن تيمية، أيضًا، أن القلقَ المشروع للحفاظ على الإسلام من البدع المكروهة والمغامرات الطائفية لم يكن السبب الوحيد فى التوجه نحو التقليد. وكان أحد أسباب وجود روح التقليد عند بعض العلماء، بدلا من الاجتهاد، هو ضمان تأثير المذهب الذى كان ينتمى إليه. وفى الواقع، فإن روح الأنانية التى تخدم المصالح الخاصة قد غلبت، على حساب المصالح العامة، وكان ذلك خطوة نحو الزوال. وسارت الأحداث بسرعة بعد سقوط الخليفة العباسى فى القاهرة (١٥١٧) وبداية قدوم الإمبراطورية العثمانية. وبعد العهد المجيد لسليمان القانونى (المتوفى فى ١٥٦٦)، بدأ ترسيخ التقليد بسبب بطء الإدارة العثمانية، واختيار المذهب الحنفى ليكون مذهب الدولة، وبسبب تدمير المذهب الحنفى من قبل جهاز الإمبريالية البيروقراطية، واختصار حنفية الدولة فى حيوية المذاهب الأخرى فى أنحاء البلاد الواقعة تحت سيطرة الباب العالى. وهكذا تم ترسيخ التقليد الأعمى والعقيم. والجدير بالذكر أن البلاد المستقلة عن الباب العالى، مثل المغرب المالكية أو الإسلام فى شبه القارة الهندية، قد تجنبت هذا التخدير الدينى.

ومن المهم فى هذا المقام أن نعرف لفظ التقليد باعتباره ممارسة تتعارض مع لفظ الاجتهاد. ومن الواضح أن اتباع تعاليم وفقه لا جدال فيه ومؤكد وثابت يعتبر

أمرا مشروعًا ومستحبًا. ومن جانب آخر، وبطبيعة الحال، ينبغى على المؤمن غير القادر على الاجتهاد بسبب عدم كفاية علمه والذى يجد نفسه أمام مسألة صعبة، أن يسأل أهل الذكر ويتبع فقه المذاهب. ولا يعنى رفض التقليد الأعمى الفوضى أو إمكانية أن يرتجل أى شخص فى أى موضوع. ونتيجة لذلك، يؤدى التقليد الذى نتحدث عنه فى هذا السياق إلى الجمود والركود: وهو التقليد الأعمى، والرتابة، والتكرار الأعمى العقيم الذى لا ترجى منه فائدة.

ولذلك يجب التمييز بين الاتباع مع العلم الكامل بتعاليم مؤكدة أو بكلام يأتى صاحبه ببينة مؤكدة، من جانب، وبين التقليد الأعمى لرأى بسيط أو لكلام لا يأتى كاتبه بأى دليل أو برهان قاطع، من جانب آخر. ويعد اتباع تعاليم مذهب ما مبررًا تمامًا، ما دام أنه يتطلب جهدًا فى الفهم والتفكير والفعل. ومن ناحية أخرى، يجب توضيح أن ذلك لا يعنى بالتأكيد ازدراء فقه المذاهب الناتج عن ثمار التفكر والعمل الفكرى الضخم. ولكن الأمر يتعلق بالتقليد الأعمى الذى يؤدى إلى انغلاق المذاهب على ذواتها وإلى الغلو الطائفى: ونتيجة لذلك، قرر المذهب الحنفى قاعدة عبثية تحرم الزواج بين الحنفية والشافعية(١٢٠).

وعرف العلماء التقليد على أنه تقليد بطريقة عمياء وأخذ فى الاعتبار كلام أو تعاليم شخص دون معرفة المصدر، والدليل. ووفقًا لابن عقيل، فإن التقليد هو "الغلو فى تبجيل البشر وترك الأدلة"(١٢١). وعلى أية حال، لا يعنى الالتزام بالأصول استبعاد العقل، وهذا ما سمح أيضًا لابن عقيل بالتأكيد على أن العالم، الذى لا يفكر ولا يجتهد، يسقط فى التقليد الأعمى المؤدى إلى الرتابة، والتحجر العقيم.

---

(120) PHILIPS Bilal Abu Ameenah. The Evolution of Fiqh. Riyad: International Islamic Publishing House, 2006. 3e ed.

(121) MAKDISI, Georges. Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI e siècle. Institut français de Damas, 1963.

والجدير بالذكر، أن مفكرى أهل السنة كانوا دائما من أشد أعداء التقليد؛ لأنهم يعتبرون أن التقليد الأعمى بدون تفكير فى فقه مذهب، ما يدفع إلى البعد عن القرآن والسنة، ويفضلون الخضوع لمذهب بعينه، فى الوقت الذى يجب فيه التعمق فى تعاليم القرآن والسنة؛ للبحث عن حلول للمشاكل المطروحة. وتعد هذه النقطة الأخيرة ذات أهمية كبرى؛ لأنها تبرر الموقف الإصلاحى لأهل السنة، وتعبر عن استيائها أحيانًا من الحلول المعتمدة من مذهب بعينه، ومن عادات وتقاليد بسيطة سابقة للتعاليم الرئيسية؛ ونذكر على سبيل المثال، وضع القواعد، المستنبطة من قواعد فقهية مشكوك فى صحتها أو ممارسات فولكلورية تهدف إلى الدعوة إلى تقصير الملابس بطريقة مبالغ فيها أو التقليل من وضع المرأة عن ما هو معروف فى الأصول، المصادر الرئيسية (القرآن والسنة).

ويرى أهل السنة أن المذهب ليس له أى سلطة مطلقة، حيث يؤكد ابن تيمية أنه ينبغى على المسلم الذى يواجه إشكالية ما أن يتأكد من أن الحكم المنقول إليه مؤسس على شريعة الله ورسوله؛ بغض النظر عن المذهب الذى يتبعه. وليس ضروريًا أن يقلد المسلم بطريقة عمياء شخصا بعينه من بين العلماء فى كل ما يقوله. وليس ملزمًا أيضا أن يقلد المسلم بطريقة عمياء مذهبا بعينه من بين العلماء فى كل ما يجيزه وما يخبره.. ومن المباح وغير الملزم لكل فرد اتباع مذهب شخص بعينه بسبب نقص فى علم سبق تشريعه، وإذا كان الشخص لديه القدرة على معرفة ما تم تشريعه دون اللجوء إلى التقليد. ينبغى إذن على كل شخص أن يبحث عن العلم الذى أمر به الله ورسوله؛ فيفعل ما أمر به، ويجتنب ما نهى عنه.

ويؤكد الفقيه يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (المتوفى فى عام١٠٧١) المالكى المذهب، فى كتابه جامع بيان العلم، أن القرآن يدين التقليد: ويمتلئ بالأمثلة التى تحرم التقليد للآباء والقدماء.

ويضيف ابن عبد البر:

"وعرف العلماء العلم وفقا لمعيارين: اليقين والفهم. ويعتبر كل شخص على يقين من شيء (من مصدره) وفهم معانيه على علم بهذا الشيء. وكذلك، من لا

يتأكد من شىء، ويردد ما سمعه (من خلال التقليد) لا يعتبر على علم بهذا الشىء. ويعتبر العلماء أن الإتباع لا يعنى التقليد؛ لأن الاتباع يقصد به اتباع كلام شخص بعد ما أصبح من الواضح أن كلامه ومذهبه صحيحين."(١٢١).

ويوضح الكاتب الحنبلى ابن القيم الجوزية (المتوفى فى ١٣٥٠) فى أطروحته أعلام الموقعين أن الله تعالى يقول فى القرآن وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (سورة الإسراء، آية ٣٦). وأن التقليد لا يعتبر جزءًا من العلم، والعلماء مجمعون على ذلك.

ولا ينبغى على إسلام الوحى ـ إسلام القرآن والسنة ـ أن يأتى إلى المرتبة الثانية بعد فقه المذاهب الأربعة. وينبغى أن يوضع فى الاعتبار أن المفكرين الأربعة الكبار، أصل هذه المذاهب، رفضوا كل تعصب وأدانوا فكرة التقليد، بفضل المجهود الفكرى والاجتهاد. وردًا على اقتراح الخليفة بقصر المذهب الفكرى على الموطأ قال الإمام مالك: "يا أمير المؤمنين! إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة، كل يتبع ما صح عنده وكل على هدى وكل يريد الله تعالى". وأضاف الإمام مالك "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُخْطِئُ وَأُصِيبُ فَانْظُرُوا فِى قَوْلِى، فَكُلُّ مَا وَافَقَ الكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَخُذُوا بِهِ وَمَا لَمْ يُوَافِقْ الكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَاتْرُكُوهُ"(١٢٢). ويرفض الإمام أحمد بن حنبل كذلك التقليد الأعمى قائلا: " لا تقلدونى ولا تقلدوا مالكا ولا الاوزاعى ولا الثورى وخذوا من حيث أخذوا(١٢٣)"؛ أى القرآن والسنة.

والجدير بالذكر أيضا، أن كل فترة جمود أو اضمحلال تشهد ميلاد واحد أو العديد من المصلحين، وفقًا لكلام النبىّ الذى يقول "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"(١٢٤) ويعتبر هذا القول صحيحًا فى القرن

---

(121) Jâmi` Bayân al-`Ilmi (Précis sur la nature de la connaissance).

(١٢٢) نقلا عن ابن عبد البر.

(١٢٣) الأوزاعى (المتوفى فى ٧٧٤) من أوائل فقهاء السنة فى الإسلام.

(١٢٤) صحيح. أخرجه أبو داود فى كتاب الملاحم برقم ٣٧٤٠ والحاكم فى المستدرك، ٤/٥٢٢، والبيهقى فى معرفة السنن والآثار، ص٥٢، والخطيب فى تاريخ بغداد ٢/ ٦١، وصحّحه الألبانى فى سلسلته برقم ٥٩٩، ٢/١٥٠.

الثامن عشر، بميلاد الحركة الإصلاحية التى أخذت تتطور حتى بداية النصف الأول من القرن العشرين.

الجزء الثانى

الحركة الإصلاحية

فى عام ١٥١٧، دخل السلطان سليم الأول القاهرة منتصرًا وأطاح بالمماليك وجاء بآخر خليفة عباسى، المستمسك، إلى مدينة القسطنطينية، حيث وافته المنية. وعلى الفور، أعلن السلطان العثمانى نفسه خليفة، واستدعى شريف مكة ليبايعه ويعترف به؛ بصفته حامى الأماكن المقدسة. ولأول مرة منذ ظهور الإسلام، انتقلت عاصمة الدولة المسلمة إلى خارج العالم العربى، حيث كان جزء كبير منها فى ذلك الحين تحت الاحتلال التركى، باستثناء المغرب وإمارات نجد، واليمن، وعمان والسودان. وعلى نقيض الغزاة السابقين، لم يعتمد العثمانيون اللغة العربية، كلغة للإسلام. فكانت التركية اللغة الرسمية، والعربية لغة القرآن، بمعنى أنها لم تعد تمثل بالنسبة للعثمانيين سوى لغة الشعيرة الدينية. وفى النهاية، وعلى عكس الوسائل القديمة، كانت الدولة العثمانية قد فرضت مذهبا رسميا، هو المذهب الحنفى.

ومنذ القرن السابع عشر، بدأ تراجع كبير للباب العالى أدى إلى الجمود فى الإسلام، وإلى نوع من الفتور بسبب التوجه الدينى المحافظ، والتقليد الأعمى وانتشار الجماعات والفرق الفلكلورية المختلفة. وتضاعفت النكسات العسكرية والدبلوماسية بسرعة. ولم تعد الدولة المركزية تتحكم فى الأراضى التى كانت تحت سيطرتها، وانتهزت القوى الأجنبية ذلك الضعف بطبيعة الحال.

الفصل الخامس

نحو أصول الإصلاح

وبشأن الفكر الإسلامى، كانت مراكز الإشعاع التقليدية العربية، وهى المدينة وبغداد ودمشق والقاهرة، مهمشة، وكذلك المذهب الحنبلى والشافعى؛ أما المذهب المالكى فقد ظل نشطا بفضل المغرب الذى كان يحتفظ بهيمنته وتأثيره الإقليمى. ولكن مدينة القسطنطينية (استانبول) لم تكن قد عرفت ـ وبدون شك لم تكن تريد- أن تتولى مهمة الحفاظ على ديناميكية الفكر السلفى. وبالتأكيد، لم ينصب السلطان نفسه خليفة، بل كانت الخلافة مجرد لقب، ولم يتمتع على الإطلاق باحترامٍ وحبٍ كالذى كان لسابقيه من الأمويين والعباسيين. وبكل بساطة، كانت السلطات العثمانية، التى كان ينبغى عليها إدارة التعايش بين شعوب يعتقدون فى أديان مختلفة، يكاد المسلمون يمثلون أغلبيتهم، تشجع التقليد وتتسامح مع الممارسات الفولكلورية، والغلو فى الصوفية، والخرافات وغيرها.

وبذلك وجد الإسلام نفسه يلهث مصابا بضمور جزئى. ورغم ذلك، ينبغى التأكيد على أنه لم يرجع هذا الهزال لأسباب جوهرية بل بسببِ سلطةِ البيروقراطية سمتها. ومن المؤكد أن الإسلام لم يلحق ضررا بالإمبراطورية، بل إن نظامها البيروقراطى هو الذى أصاب الإسلام الجمود، وعمل على تفضيل التقليد على حساب الاجتهاد لأسباب سياسية. ويمكن الادعاء بأن التراجع العثمانى كان بسبب عدم اتباع الإمبراطورية الإسلام كما يجب، وأنها لم تستفد من الإمكانات الهائلة للدين الإسلامى، ولم ترغب فى الاستناد إلى أمة متضامنة.

وعلاوة على ذلك، فمن الملاحظ أن الإسلام فى البلاد العربية التى ظلت مستقلة عن العثمانيين، قاوم بطريقة أفضل التحجرَ وازدهرت وسطعت فيها حضارات جميلة. ففى اليمن، نجح الأئمة الزيديون فى استيعاب، ثم فى، وقف المد التركى. وبعد توحيدها، وجدت لنفسها مخرجا تحت إمرة الإمام إسماعيل (١٦٤٤ ـ ١٦٧٦)، والذى أعاد لها الرخاء الاقتصادى، وتنمية الفنون والآداب وأقام علاقات مع الهند وفرنسا. وفى المغرب، وبعد غزو الملوك الكاثوليك لأول مملكة مسلمة فى الأندلس (سقوط غرناطة عام ١٤٩٢) ومحاولات الاستعمار البرتغالى والأسبانى، تم استعادة البلاد تحت حكم الأسرة السعيدية التى صدت الأتراك (١٥٥٤) فى البداية قبل السماح بإحياء دينى وسياسى لمملكة مسيحية قديمة كان تأثيرها قد اتسع فى أفريقيا السوداء، لاسيما من خلال الاستفادة من النفوذ الإسلامى، المذهب المالكى الذى كان المغرب قاطرته. واعتبارا من عام ١٦٤٤ ?عملت أسرة العلويين، وهى عائلة تنتسب إلى النبى من طريق حفيده الحسن بن على، على دعم المؤسسات(١٢٦) ومنح من جديد هيبة كبيرة للمغرب التى كانت إحدى منارات الإسلام. وفى الواقع، وعلى امتداد المغرب، كان الإسلام المالكى يواصل نموا وإشراقا فى أفريقيا السوداء.

وقد شهد الإسلام الإفريقى إنجازات عظيمة، لاسيما فى ظل حكم إمبراطورية مالى المسلمة، التى تأسست فى القرن الثالث عشر، مع تومبكتو "لؤلؤة الصحراء". وكان المسجد ـ الجامعة سانكورى، الذى يستقبل أكثر من ٢٥٠٠٠ طالب، يسطع على كل أفريقيا السوداء، اعتبارا من القرن الخامس عشر. وفى نهاية هذا القرن، كان سونى على بر الحاكم المستنير لدولة مسلمة كبيرة تسمى سونغاى (Songhaï) تمتد إلى النيجر، ومالى، وغينيا وجزء من السنغال. وبعد سقوط سونغاى عام ١٥٩٠، أصبحت تومبكتو تحت سيطرة المملكة المغربية،

---

(١٢٦) (انظر): El YAGOUBI, Mohammed. Histoire de lEtatet des institutions au Maroc .Rabat publications de la Revue marocaine d'administration locale et de développement (REMALD), collection manuels et travaux universitaires n°8, 1999.

دون أن تفقد مكانتها كمركز دينى ظل يستقبل أعدادًا كبيرة من العلماء المرتبطين بتطوير الفكر الإسلامى، والفقه، والهندسة والعلم. وبذلك، استمرت تومبكتو فى إعطاء دفعة للإسلام الإفريقى الذى أكد فنسن مونتوى Vincent Monteil على ديناميكيته وإبداعه(١٢٧).

وأخيرًا، وبعيدًا عن العالم العربى وأفريقيا، وبالإضافة إلى الفرس الذين كانوا فى صراع مستمر مع العثمانيين الذين كانوا يحاربون العراق العربية ومناطق القوقاز، كان مسلمو أفغانستان والهند أيضًا خارج سيطرة السلطان ـ الخليفة. وتعتبر الدولة الأكثر بروزا هى دولة المغول التى سيطرت على أفغانستان وشبه الجزيرة الهندية منذ الاستيلاء على دلهى عام ١٥٢٦. وزادت هيبة هذه المملكة الرائعة فى عهد أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥)، حفيد باهور. وتعد هذه الإمبراطورية، تعبيرا عظيما عن عبقرية الإسلام، ولم تكن فقط قوية بل أيضا مركزا للحضارة والازدهار الفنى والذى وصل إلى أوجه فى عهد شاه جاهان (١٦٢٨ ـ ١٦٥٨) وأصبحت بناياته ذات شهرة عالمية مثل: القلعة الحمراء، والمسجد الكبير، مسجد الجمعة فى دلهى، لاسيما تاج محل فى أجرا (١٦٣٢)، النصب الأكثر شهرة فى الهند.

وفى الحقيقة، كان التجديد الحيوى للبلاد الإسلامية الواقعة خارج مدار الإمبراطورية العثمانية واضحا مع اضمحلال الإمبراطورية التى انتهت إلى أن ضمت بين رعاياها مسيحيين ومسلمين. ونظرا لأن الباب العالى كان أكبر دولة، ومركز العالم الإسلامى، حيث كان يسيطر على الأماكن المقدسة، فمن المؤكد أن بداية سقوطها، وسرعة هذا السقوط بسبب الضربات التى وجهتها إليها القوى الأوروبية، تتوافق مع بعض الانخفاض فى الحيوية الإسلامية. ونظرا لتأثر الإسلام بالمناخ السيئ الذى بدأ ينتشر فى كل أجهزة الإمبراطورية وبالإضافة إلى تهديد القوى الأوروبية المستمر(١٢٨)، أصبح بدوره جامدًا فى قبضة فئة من

---

(١٢٧) (انظر): MONTEIL, Vincent. L'Islam noir.Paris Le Seuil, 1964.
(١٢٨) انظر المرجع السابق: MANTRAN, Robert. L'Etat ottoman au XVIIe-

العلماء الرسميين، تعمل على ممارسة التقليد الأعمى وتحظر الاجتهاد. وسادت حالة فكرية عامة أوساط العلماء "الذين كانوا لا يسعون إلى التجديد أو تحسين معلوماتهم، بالإضافة إلى أن توجههم نحو المحسوبية كان شديد الوضوح"(١٢٩). وبدأت السلفية فى التأثر بالروتين الذى غزا أيضا عالم الفنون، والآداب والعلوم. وكان لهذا الموقف بالتأكيد أثر على المناطق المتاخمة للإمبراطورية، كالجزء المستقل من الجزيرة العربية، على سبيل المثال.

الحاجة إلى الإصلاح

وفى القرن الثامن عشر، شهد الإسلام أزمة لم يسبق لها مثيل. ولا يتعلق الأمر باختلافات بين علماء أو بين اتجاهات فكرية، بل يتعلق بتحجر يرتبط بالشكل بطريقة واضحة. ونظرًا لأن الإمبراطورية تقوم على نظام بيروقراطى شامل، انتهت بتصوير الإسلام على أنه مجرد أداة لإضفاء الشرعية على السلطة. وأدت نكسة الإمبراطورية فى مواجهة القوى الأوروبية إلى طرح مشكلة قدرتها فى الحفاظ على دار الإسلام.

وفى ظل هذه الظروف، ضعفت وتدهورت القيم الإسلامية، بسبب تأثيرات خارجية مختلفة وبأديان أخرى. وبالإضافة إلى التقليد، كان يأتى التهديد من التشويه الذى يحدثه عبدة الأوثان، والبدع المشبوهة والهرطقات. وبذلك كان التوحيد حجر أساس الإسلام والمحك. وقد وصف المؤرخ جاك بونواست ـ ميشن Jacques Benoist-Méchin الموقف، مشيرًا إلى أنه كان يوجد فى كثير من الأماكن، حياة البذخ التى "حلت حياة التقشف البدائية". وحلت عبادة محمد والقديسين مكان عبادة الله (...) ولم يعد يطيع أحد شريعة محمد ولم يعد أحد ينصت إلى كلام الله فى كل مكان"(١٣٠).

---

(١٢٩) نفس المرجع.

(130) BENOIST-MÉCHIN, Jacques. Ibn Séoud ou la naissance d'un royaume. Paris :تAlbin Michel, 1955.

وفى سياق الاضمحلال الأخلاقى والفكرى، من جانب، والانقسام السياسى، من جانب آخر، ظهر مصلحون ـ وفقا للدعوة النبوية ـ يعملون على مناهضة الأخطاء المؤسفة وإحياء الدين. وقد بيّن رشيد بن زين أن هذا التراجع التدريجى للحضارة الإسلامية أوجد تيارا إصلاحيا، قائلا:

"اعتبارًا من القرن الثامن عشر نشأت، داخل العالم الإسلامى المسلم، حركات كانت تهدف إلى التصدى لهذا التفكك السياسى والتراجع الثقافى، والاجتماعى والأخلاقى. ونشأت هذه الحركات من النية فى تجديد العالم الإسلامى. وكانت تؤكد على أن سبب الاضمحلال يكمن فى أن المسلمين ابتعدوا عن الدين الخالص. فدعت إلى العودة إليه، وإلى كبار المفكرين الدينيين من السلف وإلى الإسلام الأول، الإسلام الأصيل"(١٣١).

وقد بدأ بعض المفكرين حركة الإصلاح التى كانت تهدف بصفة أساسية إلى إحياء الدين الإسلامى.

وكان شاه ولىّ الله الدهلوى أو قطب الدين أحمد عبد الرحيم ينتمى إلى عائلة من أصل عربى، لكنهما كانا يقيمان فى بلاد الهند(١٣٢) حيث كان عالم الدين الشيخ أحمد سيرهندى يهاجم، فى بداية القرن السابع عشر، عيوب البدع والغلو داعيا إلى الدعوة إلى الإصلاح. وقد تعجب شاه ولىّ بشدة من تراجع الفكر الإسلامى أثناء رحلته إلى مكة، وإلى العاصمة العثمانية. ونظرا لاهتمامه بالإصلاح الإسلامى، شرع شاه ولى فى الدعوة إلى العودة إلى الأصول (القرآن والسنة)، وواجب الاجتهاد، وشجب التجاوزات الصوفية التى تأثرت كثيرا بأيديولوجيات هندوسية. ومن الناحية العملية، أثر شاه ولى فى كل المذاهب السنية فى شبه القارة الهندية، ابتداءً بسيد أحمد باريلوى (١٧٨٦ ـ ١٨٣١) الذى

(131) BENZINE, Rachid. Les nouveaux penseurs de l'Islam. Paris"Albin Michel, 2004.

(١٣٢) وكان عام ١٩٤٧ هو تاريخ فصل المسلمين والهنود، ويشمل هذا اللفظ دولة باكستان الحالية.

أصبح مصلحا دينيا ومحرضا على الجهاد، دفاعا عن الإسلام ضد التهديد المزدوج المتمثل فى طائفة السيخ والاستعمار البريطانى. ويعتبر كل من شاه ولى الله الدهلوى وباريولى فى الأساس نتاج نضج فكرى رائع للإسلام فى الهند(١٣٣) وهو الذى مهد الطريق، بالرغم من إطاحة الإنجليز النهائية بالإمبراطورية المنغولية فى عام(١٣٤) ١٨٥٧ أو ربما نتيجة التحدى الجديد الذى وقف عقبة أمامه، للعديد من التيارات، المتعارضة أحيانا، مثل: الديوبندية(١٣٥)، والبراولية(١٣٦) أو أهل الحديث، وهى الجماعة التى ستكون قريبة جدا من التيار الإصلاحى باعتبارها الأكثر انفتاحا على الاجتهاد، والتى تستند إلى السنة النبوية الصحيحة، وتدعو إلى العودة إلى نقاء الإسلام، والتخلص من العادات الهندوسية، وعيوب التجاوزات الصوفية، وتتبنى مواقف مجددة، لاسيما فيما يتعلق بالدفاع عن حقوق المرأة.

وفى اليمن، يعتبر محمد على الشوكانى (١٧٥٩ ـ ١٨٤٣) أحد رواد حركة الإصلاح الحديثة فى الإسلام(١٣٧). ويحرص هذا العالم فى فكره على تجاوز

---

(١٣٣) (انظر): MATRINGE, Denis. Unislam non arabe. Horizons indiensetpakistanais. ParisTéraèdre, 2005 GABORIEAU, Marc. Wahhabisme et modernisme:ugénéalogie du réformismereligieux en Inde Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes dir. parMaher Al-CHARIFetSalam KAWAKIBI.Damas IFPO, 2004, p. 115-138.

(١٣٤) تم نفى محمد باهدورشاه، آخر إمبراطور منغولى إلى بورما.

(١٣٥) يشكل أتباع التيار الديوبندى جماعة تستند إلى المذهب الحنفى، وكونت فيديوباند، فى عام ١٨٦٧، وكانت ذات توجه إصلاحى، عملت على نقد عيوب الصوفية، وكانت تهدف إلى السماح لمسلمى الهند أن يمارسوا إسلامهم باعتبارهم أقلية.

(١٣٦) أسس أحمد رازا خان هذه الجماعة (١٨٥٦ ـ ١٩٢١) فى مدينة باروىلى (لا يجب الخلط بين اسم الجماعة واسم سيد أحمد براولى)، وتعتبر هذه الجماعة حنفية وصوفية، لكن تطبق نظام التقليد الحنفى والمحافظ. وكان أتباع الطريقة البراولية من عامة الشعب والريف ومن الجهلاء، "وأكدوا تزعمهم لإسلام ذى جذور هندية لاسيما بسبب المكانة التى أعطوها لإجلال القديسين المحليين" (MATRINGE, Denis, op. cit.).

(١٣٧) (انظر): HAYKEL, Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani. Cambridge University Press, 2003.

الانقسامات بين المذاهب الفقهية المختلفة والانتماءات الطائفية(١٢٨)، ويؤكد على كل الموضوعات التى تكِّون أرضية مشتركة للإصلاح الإسلامى خلال النصف الثانى للقرن الثامن عشر، وهى: التنصل من التقليد الأعمى؛ وضرورة ممارسة الاجتهاد؛ والعودة إلى المصادر والأصول للتحرر من غُلِّ الجهاز؛ الأداة الدينية الموروثة من قرون الاضمحلال الاجتماعى والثقافى للعالم، والبحث فى القرآن والسنة عن المقصد الدينامكى والحيوى للإسلام بغرض التطابق مع التوحيد الخالص؛ ومعارضة الخرافات (عبادة القديسين وآخرين)، وتجاوزات الصوفية المبتدعة والفردية.

أما فى أفريقيا السوداء، فقد قدمت حركة الإصلاح التى بدأها الشيخ عثمان دان بن فوديو (١٧٥٤ ـ ١٨١٥) مثالا مرموقا للإصلاح، فهو كاتب ورجل دولة فى شمال نيجيريا. أعلن هذا الفولانى، كأمير للمؤمنين ومؤسس مملكة الفولانية فى سوكوتو التى توسعت على امتداد أكثر من ٦٥٠٠٠٠ كيلو متر مربع، فى أوج حكمه، حيث كان يحكم ثلاثين إمارة لكل منها إدارة، ومدارس، وقوانين، تعتمد على الشريعة الإسلامية. وقبل أن ينقل لقب سلطان إلى ابنه محمد بلو، كان قد بين أن أى حكومة إسلامية ينبغى أن تؤسس على خمسة مبادئ:

ـ لا تعطى السلطة لمن يطلبها؛

ـ ضرورة إعمال الشورى؛

ـ نبذ العنف؛

ـ إقامة العدل؛

---

(١٢٨) وفقا لفرانسوا بورجا (François Burgat) فى كتابه (L'islamisme à l heured alQaïda, 2005) - الإسلام فى زمن القاعدة ـ كان الشوكانى يهدف أيضا لمساعدة الأمة الزيدية (شيعة معتدلة) من أجل الخروج من عزلتهم وضمان أفضل ترابط بين الأغلبية الزيديةوالأقلية السنية لأهل اليمن.

- التضامن الاجتماعى والأعمال الخيرية.

بالإضافة إلى هؤلاء المفكرين السابق ذكرهم، يسمح التحليل الموضوعى للفكر الإسلامى الحديث بالتأكيد على أن نهضة الإسلام ترجع إلى "الملهم الرئيسى"(١٣٩)، شيخ الجزيرة العربية محمد بن عبد الوهاب.

محمد بن عبد الوهاب مصلحًا

يذكر الأستاذ عويده ميتريك الجوهانى Uwidah Metaireek Al Juhany أن منطقة نجد، فى القرن الثامن عشر، شهدت تحولاً كبيرا بالتزامن مع التطورات المتعلقة بعمليات التمدن، والقلق الدينى الذى سيطر على كثير من السكان، ورغبة الكثير فى إحداث تغييرات سياسية وأخلاقية(١٤٠). وكانت نجد القديمة، القائمة على النظام القبلى والإقطاعى، نموذجًا عفا عليه الزمن، وضعيفًا. هذا بالإضافة إلى عدم وجود تعليم متماسك، وتعرض العقيدة الإسلامية للفساد بسبب الخرافات والممارسات المشبوهة. وحان وقت "ملحمة إسلامية جديدة"(١٤١)، ولتحقيق ذلك، كان لا بد من إيجاد رافعة قوية، فكانت الإيمان الذى يزلزل الجبال. الإيمان الذى حمل مشعله عالمُ دينٍ من المنطقة.

ومنذ أكثر من قرنين، تم تداول تحليلات وحكايات خيالية عن محمد بن عبد الوهاب(١٤٢). ولكننا يجب أن نؤمن بأنَّ شيخ نجد قد أزعج كثيرًا من الناس كى نصل إلى هذه الدرجة من العداء. ورغم ذلك، فهو الذى أطلق شرارة حركة

(139) PETERS, Rudolph. Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam. Die Welt des Islams, Vol. 20, n 3/4 1980

(140) UwidahMetaireek Al JUHANY.Najd before the Salafi reform movement: social; polictical and religious condtions during the three centuries preceding the rise of the Saudi State. Reading (GB): Ithaca Press, 2002.

(١٤١) مرجع سبق ذكره BENOIST-MÉCHIN, Jacques

(١٤٢) نجد جدلاً وافتراءات ضد عبد الوهاب و"الوهابية" فى كتاب حميد رديسى وعنوانه: ميثاق نجد Le pacte du Nadjd (Paris Le Seuil, 2007).

الإصلاح التى كان الإسلام فى حاجة لها. ولد محمد بن عبد الوهاب عام ١٧٠٣ ميلاديًا (١١١٥ هجريًا) فى العيينة من عائلة المشرف من قبيلة بنى تميم[١٤٣]، فى بيئة حضرية تعرف بالعلماء المشهورين والمحترمين، وعلماء الدين وفقهاء من المدرسة الحنبلية ذات الأغلبية فى شبه الجزيرة العربية.

وأثناء إقامته للدراسة فى المدينة، أصبح عبد الوهاب تلميذًا لاثنين من كبار علماء هذا العصر، وهما: الفقيه عبد الله بن إبراهيم بن سيف الشمارى، نجدى الأصل، وشيخ الحديث محمد حياة السندى، وهو من بلاد السند، كما يشير اسمه، وهى باكستان الحالية التى دخلها الإسلام منذ القرن الهجرى الأول. وفى المدينة، سوف يجد هذا الشيخ الشاب نفسه فى حضرة علماء من كل أنحاء العالم الإسلامى، من الذين يسافرون إلى الحجاز بطريقة منتظمة. وفى الوقت ذاته، اكتشف محمد بن عبد الوهاب المشاكل التى يواجهها الإسلام فى منتصف القرن الثامن عشر؛ وفى الوقت الذى لم تعد الإمبراطورية العثمانية فيه سوى عملاق ذى أرجل من الصلصال، حيث تتراكم النكسات فى الأراضى الأوروبية، وبسبب الكسل الفكرى، والتقليد الأعمى للعلماء، وظهور الخرافات السخيفة، والممارسات غير المنطقية، تمت السخرية من التيار السلفى أو تشويهه. وأثناء إقامته فى جنوب العراق، حيث استكمل دراسته مع أحد أساتذة الحديث والفقه، واسمه محمد المجومى، كان الشيخ النجدى يهتم بمعرفة المذاهب الشيعية، وعرف الطرق الصوفية، التى رغم احترامه لرغبتهم فى النقاء والصفاء، انتقد بشدة التوجهات الصوفية الشركية، وأنكر الميل إلى السلبية، التى تتعارض مع روح الإسلام الذى لا يفصل الروحانية عن الحياة الاجتماعية.

---

(١٤٣) وقد روى حسن بن غنام (المتوفى فى ١٨١١) أحد أقارب محمد بن عبد الوهاب السيرة الذاتية لمحمد بن عبد الوهاب. وكرس هذا الرجل، المتخصص فى نحو اللغة العربية، كل حياته لحركة الإصلاح، وكتب فى عام ١٨٠٥ كتابا عنوانه، تاريخ نجد، أعيد طبعه عام ١٩٤٩ وفى عام ١٩٩٩. تم الاطلاع على هذا الكتاب فى الرياض، بالتعاون مع زينة الطيبى.

ووفقًا للشيخ الشاب، لا يمكن تفسير الانحرافات المرصودة إلا بسبب الجهل، وتراجع التعليم، والروتين الذى كان قد أقصى الاجتهاد. وكان ذلك بمثابة تراجع للعقل، والعودة إلى الوثنية البدائية. ونتج من فشل الدولة وغياب سلطة محترمة تضمن إعمال الخير. وفى الواقع، لم تكن ممارسة التقليد هى السبب فحسب، بل كذلك الخلل المؤسسى. وكان عبد الوهاب قد درس بطبيعة الحال مؤلفات مفكرى الإسلام الرئيسيين، لاسيما مؤلفات ابن تيمية الذى ينتمى مثله إلى المذهب الحنبلى، ولكنه لم يكن يحتاج من يوجه تشخيصه؛ لأنه كان واضحا أن السلفية انحرفت وابتعدت عن رسالة الإسلام الخالصة. ولذا كان الإصلاح الفكرى والأخلاقى والسياسى ضروريًا. وما دام أن الأسباب الرئيسية لذلك ترجع إلى أمر داخلى، فإن العودة إلى أصول الإسلام فرضت نفسها بطريقة تعيد النظام إلى العقول، وإعادة تعريف التيار السلفى وفقا لجوهره الخالص.

وبعد عودته إلى نجد، قام عبد الوهاب بالدعوة إلى الإصلاح. وبسبب تعاليمه الإصلاحية تعرض إلى بعض الملاحقات؛ مما اضطره إلى اللجوء إلى إمارة الدرعية خلال صيف عام ١٧٤٤ (هجريا ١١٥٧) التى كان له فيها العديد من الأصدقاء، لاسيما فى حاشية أمير المنطقة، محمد بن سعود. وتوافق تشخيصه للأمراض التى يعانى منها الإسلام، وحالة العرب التى يرثى لها مع ما يعتقده ابن سعود الذى كان يستنكر الصراعات القبلية المهلكة والهجمات الموجهة إلى الإسلام. وقد أظهر التحالف الذى عقد فى نهاية عام ١٧٤٤ (١١٥٧ هجريًا) بين الزعيم السياسى ورجل الدين، أن الأول سيكون مسئولاً، باعتباره أميرا يتولى أمور السلطة، والشئون السياسية والعسكرية، والثانى، باعتباره إماما ومسئولا عن شئون الإصلاح الدينى.

وينبغى أن يفهم فكر عبد الوهاب فى إطار إسلام القرن الثامن عشر، أى فى عصر التقليد الأعمى، ولاسيما فى شبه الجزيرة العربية، والعودة إلى ممارسات وثنية يشوبها طابع الشرك والتى كانت قد أوصلت المؤمنين إلى إغفال التعاليم

الرئيسية للدين. ويعد هذا الفكر بصفة أساسية إصلاحيا ولا يشكل فكرا أيديولوجيا أو عقائديا؛ بل تذكيرا بالمبادئ الأساسية. وبالرغم من بعض آرائه المجددة إلا أنه ينتمى إلى المذهب والفقه الحنبلى(١٤٤)، ولكنه مثل باقى مفكرى هذا المذهب، لم يكن على الإطلاق حبيسًا لمذهب جامد. وقد اختار عبد الوهاب طريق السلفية الصارمة، واستمد فكره من السنة الخالصة، الذى يستند إلى القرآن والسنة، ولم يكن له من هدف سوى "إعادة الإسلام إلى نقائه الأول ومناهضة كل أنواع البدع المشبوهة أو الخرافات الشعبية"(١٤٥). ومن الناحية العملية تركزت تعاليم عبد الوهاب فى ثلاثة موضوعات: التوحيد الخالص، والمفهوم التقليدى فى مجال الفقه والتنظيم الاجتماعى، وأهمية الدعوة بغرض تنوير الناس.

وينتمى عبد الوهاب، بدون شك، إلى أهل السنة والجماعة. وتعتبر مؤلفاته دفاعا وتوضيحا للسلفية التى يعتبر التوحيد حجر زاويتها. وهو الفكرة الرئيسية، والنقطة الأساسية، والمطلب الأعلى. فالإسلام فى الواقع يعتبر دين الله الواحد. ويؤكد بيير روندو Pierre Rondot توهو أحد أحكم المراقبين (المتوفى عام ٢٠٠٠) قائلا:

"يجب أن نضع فى محور كل دراسة تتناول الإسلام مفهوم أن الإله واحد ويشهد فى أول ركن من الأركان الخمسة أنه "لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله". وتعطى الألفاظ المكونة لهذه الشهادة للإسلام سمة الأصالة بفضل بساطتها، وقوتها وإيجازها (...) وبخلاف العقيدة الكاثوليكية، فإن مفهوم الإله فى الإسلام لا يحيطه الإسلام بأى غموض (...) وتبقى وحدانية الإله، كما يطالب بها الإسلام، وحدة لمفهوم إنسانى، يقتصر على ما يمكن أن يتصوره العقل

(144) MAKDISI, Georges. L'islam hanbalisant

(145) LAOUST, Henri. Les schismes dans l'Islam. Payot, Paris, 1983, nouvelle édition, p.323.

البـشـرى.. ويمـثل الإسلام فى هـذا الـسـيـاق مـوقـفـا عـقلانـيـا عـلى عـكس المسيحية"(١٤٦).

ويعتبر التوحيد الكامل ذ البسيط والعقلانى ـ سمة الإسلام. ولذلك، فمن الممكن أن نفهم بشكل أفضل جهود عبد الوهاب التى تهدف إلى ترسيخ مفهوم التوحيد، المهدد من قبل عبادات الشرك والخرافات الوثنية. وقد أكد لوى جاردى Louis Gardet بشأن فكر عبد الوهاب أنه يتعلق بالعودة إلى الأصول "التى تؤكد بشـدة أن الإله واحـد، دون تـنـازلات من أى نـوع"(١٤٧). وفى الـواقع، يؤكـد عـبـد الـوهـاب فى كتاب التوحيد أنه ينبغى على المسلمين "عبادة الله فقط واجتناب الطاغوت"(١٤٨)؛ أى "كل ما يعبد من دون الله"؛ وفقا لتعريف الإمام مالك. ويطلق الطاغوت على كل ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية. ويقصد بلفظ طاغوت على وجه التحديد: تجاوز الحد؛ وما يتعارض مع ما يؤكده القرآن من أن الإسلام دين الوسطية ويتنافى مع الغلو.

وفى المجال الفقهى، يتمسك محمد بن عبد الوهاب بمذهب أحمد بن حنبل، "دونما أن يرفض المذاهب الأخرى المشروعة: الحنفية، والمالكية والشافعية"(١٤٩). ومن الملاحظ أيضًا أن عددًا كبيرًا من أقاربه ينتمى إلى مذاهب أخرى، نـذكر مـنـهم على سبيل المثال أحد أصحابه المخلصين، المؤرخ ابن غنـام المنتمى إلى المذهب المالكى. وبوصفه حنبليًا، كان عبد الوهاب يفضل بطبيعة الحال القرآن والحديث؛ باعتبارهما أصولا للفقه.

(146) RONDOT, Pierre. L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui. Paris: éditions de l'Orante, 1958, T. I; 1960, T. II; 1965, 2e édition, 2 volumes.

(147) GARDET. La cité musulmane. Paris: Vrin, 1954.

(148) Mohammed Ibn Abdel WAHHAB. Kitâb al Tawhid. L'Unicité de Dieu, édition bilingue arabe et français.Paris: al Qalam, 1992.

(149) KHOURY, Adel-Theodor. Tendances et courants de l'Islam contemporain. Un modèle d'Etat islamique:l'Arabie saoudite. Munich, Mainz :ـKaiser, Grünewald, 1983.

ويعتبر عبد الوهاب أبعد ما يكون عن الفكر الجامد، كما يصوره أعداؤه، وهو لا يجعل من الدين عبئا أو قيدا. ومن وجهة نظره، نزل القرآن من أجل خير الإنسانية، ولتيسير الحياة، ولا يشكل عبئا لا يمكن تحمله(١٥٠). وفى الوقت الذى يظهر فيه صارمًا بشأن الأصول العقائدية، ومنكرًا للبدع فى الدين، فهو أكثر تحررًا عندما يتعلق التجديد بالحياة الاجتماعية، ومراعاة تطور المجتمع. ونجده يولى أهمية كبرى للمصلحة العامة، التى تقوم على دراسة ما يتناسب مع الضرورة، ثم الحاجات: أى كل ما يسهم فى التحسينات، وعيش حياة أفضل. ومن الملاحظ فى هذا الشأن أنه يتواصل "مع مرونة العصور الأولى للإسلام"(١٥١) فى ما يتعلق بالمعاملات، والاستشهاد التالى يوضح ذلك: "كل ما هو نافع ليس ممنوعًا"(١٥٢) شريطة ألا يتعارض مع مبادئ الإسلام والسنة. وذلك بالتحديد هو الموقف الثابت للسلفية الإسلامية.

وإجمالاً، يعيد محمد بن عبد الوهاب التأكيد من جديد على النقاط الأساسية للسلفية الإسلامية. ومن الملاحظ أن ضرورة التوحيد المطلقة ورفض الطاغوت قد طرحهما، مالك بن أنس، فى القرن الثامن، وهو العالم الذى أسس المذهب الفقهى الثانى فى الإسلام. وقد أكد كبار مفكرى الإسلام بوضوح الضرورة العليا للتوحيد المطلق. ومن الملاحظ أن أسرة المرابطين التى تأسست فى المغرب فى القرن الثانى عشر قد أخذت اسم "الموحدون"، بالاستناد إلى المذهب الذى أسسه ابن تومرت (المتوفى فى ١١٢٨) الذى كان يريد أن يقف ضد بعض التفريط الذى استطاع ملاحظته أثناء الحج فى مكة، ولاسيما ضد الانحرافات الخرافية التى رصدها عند قبائل المغرب. وفى ظل هذه الظروف، ليس من الممكن اختصار فكر عبد الوهاب فى ظاهرة تشدد منعزل أو محاولة للابتداع بعيدا عن السلفية. وقد

---

(١٥٠) انظر: DELONG-BAS, Natana, Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad. New York: Oxford University Press, 2004

(١٥١) انظر: MENORET, Pascal. Lénigme saoudienne. Paris: La découverte, 2003.

(152) Mohammed Ibn Abdel WAHHAB, Kitâb al Tawhid, ouvrageprécité.

ذكر ريشار هارتمان Richard Hartmann أنه "لا يمكن لأى شخص أن يعتقد أن ابن عبد الوهاب أسس دينًا جديدًا.. بل أراد إحياء أصول الإسلام"(١٥٣). باعتباره تواصلا مع السلفية، ولا يمكن بأية حال تصور فكر عبد الوهاب على أنه مذهب خامس للإسلام السلفى. فقد أنكر عبد الوهاب نفسه هذا الاتهام، وأكد باستمرار على أنه تابع وليس مجددًا. ولهذا السبب أُطلق على الوهابيين اسم "الموحدين"، ومن المشكوك فيه أن يعبر لفظ الوهابية عن مذهب، وإنما يهدف إلى التذكرة بمبدأ تأسيس التوحيد الخالص، إنه دعوة إلى التجديد، حيث أكد العديد من المتخصصين احتواءه على عناصر الحداثة: التشدد الأخلاقى، ورفض عبادة الأصنام والتعصب والجهل، والرغبة فى إعطاء المسلمين "ديناميكية اجتماعية ثقافية وسياسية جديرة بعظمة ماضيها"(١٥٤).

ومع عبد الوهاب يجذب الانتباه الرجل المصلح. ونظرًا لأنه يرصد حالة العطب، والارتباك، والتراجع الدنيوى والروحى الذى عمّ عصره، اعتبر عبد الوهاب أن المسلمين هم المسئولون الرئيسيون عن ضعفهم، وينبغى عليهم إصلاح أنفسهم من الداخل. وبالإضافة إلى التوحيد الخالص، ركّز على الإيمان برسالة مصادر الإسلام: القرآن والسنة، لاسيما الأحاديث النبوية. وأطلق فكرة الإصلاح بشرط العودة إلى الأصول لتجنب الوقوع فى فخ التقليد. كما يؤكد على وجوب رفض أى ممارسة تستوجب "إغفال القرآن والسنة" واتباع آراء واتجاهات متباينة. ويهدف نشاطه إلى البحث عن روح القرآن والسنة من أجل بناء اجتماعى ـ أخلاقى، وسياسى ـ دينى جديد للمجتمع المسلم. ودعا كذلك إلى الابتعاد عن الإضافات غير الإسلامية والخرافات الشعبية، وإلى سلوك طريق المعرفة، وتجنب الخضوع إلى التقليد من أجل دعم الاجتهاد.

(153) HARTMANN, Richard. Dic religion des Islam. Eine Einführung. Berlin, E.S. Mittler & Sohn, 1944.

(١٥٤) مؤلف سبق ذكره MERAD, Ali L'Islamcontemporain

ويرى أن الإسلام ليس شيئا روتينيا وعقيدة عمياء، حيث يقول: "ولا يكفى القول أنى سمعت شيئا وأن أكرره كررته، بل يجب بذل الجهد للفهم الضرورى"(١٥٥). والفكرة السائدة هى أن الإسلام ليس دينا جامدا. وبإدانة التقليد، يفتح عبد الوهاب باب اجتهاد العقل الخلّاق الهادف إلى استنباط المعايير القواعد الفقهية من القرآن والسنة. لذلك، يصبح المجتهد مصلحًا من خلال رفض الجمود الذى كان قد سيطر على الفكر الإسلامى. وفى نهاية المطاف، يدعو عبد الوهاب إلى العمل الإصلاحى الذى يهدف للعودة إلى الأصول، وليس إلى الانغلاق فى الماضى، بل لتقديم بداية جديدة ضرورية بسبب تراكم الخرافات والانحرافات. وتميل دعوة عبد الوهاب التى تبعد كل البعد عن التقليد إلى خلق ديناميكية جديدة. فهو قد واجه جذور الشر قبل أن يعرض "ضرورة إصلاح الأخلاق والمذهب بالعودة إلى أصول الدين"(١٥٦). وقد بيّن الكاتب الكبير طه حسين أن فكر عبد الوهاب يعتبر بمثابة دعوة "إلى العودة إلى إسلام خالص من الشرك والوثنية"(١٥٧).

وعى شامل

كان تأثير عبد الوهاب كبيرا، وتجاوز حدود الجزيرة العربية. وأكد العديد من الباحثين(١٥٨) أن شيخ نجد يمكن أن يعتبر بمثابة رائد حركة الإصلاح فى

(155) Abdel WAHHAB.Majmuعat al Rasaئilfi al Tawhid wa al Iman (Recueil des lettres) in Mu'allafat al Cheikh al Imam Mohammed Ibd Abd el Wahhab.Oeuvres complètes du Cheikh et Imam M. Ibn Abdel Wahhab. Riyad, 1398 H. (1978)

(١٥٦) مؤلف سبق ذكره HOURANI, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939

(157) HUSSEIN, Taha. La vie littéraire de la péninsule Arabe) Jazira al Arabiya), Al Hilal, mars, 1933.

(١٥٨) على سبيل المثال: RENTZ, George S. Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad b. Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia.Londres- Riyad: Arabian Publishing (London centre of Arab Studies), King Abdulaziz Public Library2004.

-HABIB, John S.IbnSa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930.Leiden: E. J. Brill, 1978.

-BAYLY, Winder R. Saudi Arabia in the Nineteenth Century. New York: St. Martin's Press, 1961

الإسلام؛ لأنه طرح قضايا "تمت دراستها تدريجيا من قبل مصلحين. وينبغى تقديم مؤلفات عبد الوهاب بوصفها إصلاحية: "تنتمى الحركة الوهابية إلى "عائلة" الإصلاحات الإسلامية فى القرن الثامن عشر، وتشبه هذه الإصلاحات فى الإسلام عصر النهضة فى أوروبا: إعادة اكتشاف الأصول"(١٥٩).

وبالإضافة إلى أفكاره، يعتبر نموذجه الذى فجّر حركة الإصلاح من نيجيريا حتى إندونيسيا، والتى تهدف فى الأساس إلى العودة إلى مصادر الإسلام، ولا يعنى ذلك العودة بالتاريخ إلى الوراء، بل من أجل البحث عن حيوية الإسلام بغرض الحفاظ على تماسك وتنمية المجتمع المسلم. ويقصد بذلك إعادة بناء اجتماعى - أخلاقى للمجتمع المسلم المهدد من قبل التيار المحافظ، والفردى والانحرافات. وفى هذا السياق، يعتبر تأثير عبد الوهاب مؤكدا. فقد كتب محمد إقبال الأب "الروحى لباكستان" أن الحركة التى بدأها محمد بن عبد الوهاب كانت "حركة الحياة الأولى فى الإسلام الحديث. ومن الواضح إذن أن هذه الحركة ألهمت، بطريقة مباشرة وغير مباشرة، كل التيارات الحديثة فى العالم الإسلامى، فى آسيا وأفريقيا"(١٦٠).

ووفقًا لمحمد أسعد: "انطلقت بطريقة مباشرة العديد من حركات النهضة الإسلامية المعاصرة، لاسيما حركة السنوسى فى شمال أفريقيا، ومؤلفات جمال الدين الأفغانى والمصرى محمد عبده من الدافع الروحى الذى أعطاه محمد بن عبد الوهاب فى القرن الثامن عشر"(١٦١). ويبين فرانسوا بورجا François Burgat أن بصمة فكر عبد الوهاب "التى وصفها الأدب المعاصر، أبرزت باستمرار التعبيرات اللاحقة لديناميكية إعادة صبغ المجتمع بالصبغة الإسلامية"(١٦٢). ومن

---

(159)MÉNORET, Pascal. Le "wahhabisme", arme fatale du néo-orientalisme Revue Mouvements, novembre 2004, n° 36 p. 54-60.

(160) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse en Islam

(161) ASAD, Muhammad. Le chemin de La Mecque. Paris :ـFayard, 1976.

(162) BURGAT, François. L'islamisme à l'heure d'al Qaïda. Paris: La découverte,2005

جانبه، يؤكد الباحث رشيد بن زين أن "النهضة الإسلامية الحالية ترجع أصولها إلى الحركات الإسلامية السياسية ـ الدينية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر فى العالم الإسلامى كرد فعل للشعور بالتراجع الأخلاقى والفكرى والتفكك السياسى، والاقتصادى والاجتماعى الملاحظ فى كل مكان. ومنذ القرن الثامن عشر ظهرت حركة الإصلاح الوهابية فى الجزيرة العربية وحركة الإصلاح الكبيرة لشاه ولى فى الهند"(١٦٣).

ويفسر هذا الدور المهيمن الذى لعبه عبد الوهاب فى الحركة الإصلاحية بأنه ليس فقط الأول من الناحية الزمنية الذى أعطى لها زخما جديدا، بل أيضا لأن حركته نشأت فى مركز الإسلام: الجزيرة العربية. وكان أثر الدعوة الإصلاحية لعبد الوهاب كبيرا وتتناسب مع روح العصور الجديدة و"انتهى (تأثيره المجدد) بالانتشار فى العالم الإسلامى، ودول عربية فى شبه القارة الهندية"(١٦٤).

ومنذ نهاية القرن الثامن عشر، جذب التيار الإصلاحى الذى بدأه عبد الوهاب انتباه العالم الإسلامى. وبالإضافة إلى الأفكار، التى تقوم بصفة أساسية على التذكير بالمبادئ الرئيسية، كان التأثير واضحًا على أرض مهد الإسلام وأثار وعيا حقيقيا لضرورة الإصلاح والتجديد. ولهذا السبب، اهتم الكثيرون فى قلب الأمة العربية بحركة الشيخ عبد الوهاب، الذى كان يدعو إلى صحوة الإسلام والعروبة، بما أنه يسهم فى ظهور "أمة عربية جديدة"(١٦٥) على حساب الاحتلال العثمانى.

وفى سوريا، ظهرت أول حركة إصلاحية من خلال الشيخ الدمشقى جمال الدين القاسمى (١٨٨٥ ـ ١٩١٤)، وكانت أيضا أحد رواد إعادة اكتشاف مؤلفات ابن تيمية. وفى العراق، كان للتيار الإصلاحى الذى بدأه عبد الوهاب أثرا مهما فى الأوساط الفكرية السنية. وكان لدعوة الإصلاح صداها فى بغداد، بفضل

---

(١٦٣) مرجع سبق ذكره BENZINE, Rachid

(١٦٤) مرجع سبق ذكره MÉRAD, Ali. L'Islam contemporain

(165) BURGAT, François. L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda, Paris, La Découverte, 2005.

المحدث الكبير البغدادى على السويدى على وجه الخصوص وتلميذه، مفتى بغداد الكبير، أبو تانا العلوسى (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤)، ثم من خلال ابنه نعمان العلوسى. ووفقا لإدوارد ميتنييه Edouard Méténier، فإن الفكر الدينى "الذى سوف يحدث فى الإسلام السنى العراقى.. أخذ فى مجمله مفهوما إصلاحيا يعرف ذاته كفكر سلفى. وكانت فى الأساس حركة تدل على رد فعل على ما أسسه الإسلام قائمة على البيروقراطية وتقسيمه إلى فرق، الذى قامت به الدولة العثمانية (...) وأصبحت قضية فساد ما كان ينظر إليه على أنه الإسلام الأصيل مركزية"[١٦٦].

وفى المغرب، يمكن اعتبار سلطان المغرب، مولاى سليمان (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) ذالذى كان رجلا تقيا وعالما حقيقيا أسس المدرسة العتيقة (الكتاب)، الواقعة فى المدينة القديمة فى سافى ـ رجلا مصلحا[١٦٧]. وفى عام ١٨١١، زار ابنه، الأمير إبراهيم، سعود الكبير بمناسبة أدائه الحج إلى مكة، بصحبة عميد المسجد الجامعة القرويين فى مدينة فاس، الشيخ حمدون بن حاج. وقد لاحظ الرجلان أن اللوم الموجه إلى "الوهابية" كان بلا أدلة وأن الإسلام السعودى لا يهدف إلا إلى أن يضع نفسه فى إطار السلف، ويبتعد عن الغرابة والهرطقة التى انتشرت منذ عدة قرون. وذلك بالتحديد ما كان يتمناه مولاى سليمان والذى كان نصيرًا للسنة، حيث قضى على زخم الانحرافات، ورقصات النشوة والإشارات الأخرى المتعلقة بالشعوذة. وكان السلطان المغربى، وهو الزعيم التقليدى للمذهب المالكى، يدعو إلى العودة إلى مصادر الإسلام على طريقة السلف، وشجع على تجديد الفكر الإسلامى وفقًا لمفاهيم قريبة جدًا من مفاهيم عبد الوهاب، الداعى إلى التوحيد

---

(166) MÉTÉNIER, Edouard. Que sont ces chemins devenus? Les évolutions de la Salafiya irakienne, de la fin du XVIIIeau milieu du XXesiècles Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes/ dir. parMaher Al-CHARIFetSalam KAWAKIBI.Damas: IFPO, 2004, p. 85-113.

(١٦٧) انظر: JULIEN, Charles-André. Le Maroc face aux impérialismes. Parisédi-tions Jeune Afrique, 1978.

الخالص والرافض لكل أشكال البدع فى المجتمع، والمدافع عن العودة إلى الدين بدون زخرفة والمنكر لغلو بعض الطرق المتعلقة بالأضرحة، والداعم للطريقة التى أسسها الشيخ التيجانى، الذى دعا إلى الصوفية السنية، أى النابعة من الأصول الصحيحة للإسلام والبعيدة عن الهرطقة المنحرفة.

وفى شمال أفريقيا، وبصفة دائمة، كان تأثير التوجه الإصلاحى لعبد الوهاب كبيرًا عند سيدى محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ تقريبا). ولد سيدى محمد فى موستغانم لعائلة تنحدر من نسل السيدة فاطمة، بنت النبى، ودرس فى مدينة فاس، وأكمل دراسته فى جامعة الأزهر بالقاهرة، ولكنه مكث فيها وقتًا قليلاً بسبب معارضته للعلماء المحليين الذين كان يأخذ عليهم توجههم المحافظ والجامد ومسايرتهم للمذاهب الرسمية العثمانية. وفى الواقع، كان ينتقد ممارسة التقليد ويأسف لإهمال الاجتهاد. وفى عام ١٨٣٧، استقر فى مكة، ثم ذهب إلى برقة، بليبيا، حيث أيده السلطان، وأسس الطريقة السنوسية على غرار الطريقة القادرية، التى حظيت باهتمام ونفوذ فى جزء من شمال أفريقيا، ولعبت دورًا نشطًا ضد الاستعمار الإيطالى(١٦٨). ومن المثير للاهتمام، التأكيد على أن السنوسى كان من المعجبين بعبد الوهاب، وتابع للصوفية السنية على نموذج الطريقة القادرية، وذلك يبين نسبية العداء الدائم المفترض بين "التيار الوهابى" و"الصوفية السلفية".

وشيئًا فشيئًا، واعتبارًا من القرن التاسع عشر، وجدت المجتمعات الإسلامية نفسها فى مواجهة تحدٍ آخر غير تحدى التغييب الداخلى بسبب التقليد. فبالإضافة إلى ضرورة الإصلاح الداخلى، جاءت ضرورة مقاومة الاستعمار الأوروبى. وأدى تحدى نمو الاستعمار الأوروبى والوعى بالتأخر بالمقارنة بأوروبا إلى ميلاد حركة إصلاحية جديدة التى كان ينبغى عليها، هذه المرة، أن تجيب على تحدٍ مزدوج: التقدم الداخلى والنضال ضد الاستعمار السياسى والفكرى.

---

(١٦٨) حكم أحفاد السنوسى ليبيا حتى انقلاب ١٩٦٩.

الفصل السادس

التيار الإصلاحى السلفى

فى بداية القرن التاسع عشر، فى الوقت الذى بدأ فيه محمد على والى مصر التخلص من تبعيته للباب العالى، ووضع برنامجا واسعا لتغيرات تتعلق بالجيش، والإدارة أو القضاء، انفتح المفكرون على العلوم الغربية للاستفادة منها فى ترسيخ حركة نهضة عربية[١٦٩]. وبالتأكيد، لا تعتبر النهضة حركة إصلاحية إسلامية عربية، ولكن الشيخ المصرى رفاعة رافع الطهطاوى (المتوفى فى ١٨٧٣) الذى كان مبشرا ورمزا للنهضة العربية، يعد كذلك مصلحًا مسلمًا. وفى كتابه الشهير تخليص الإبريز فى تلخيص باريز[١٧٠]، وصف بإعجاب الأخلاقيات، والمؤسسات، والقوانين والثقافة الفرنسية ودعا إلى استخلاص عناصر الحداثة المتوافقة مع الإسلام. ولا يقترح تقليد الأوروبيين بطريقة عمياء، والذى من شأنه إحلال التقليد بشىء آخر، بل وضع مشروعه للنهضة فى ومع الإسلام، والذى ينبغى، من وجهة نظره، أن يعود إلى مصادره التقدمية، ويعوض التأخر المتراكم أثناء الحكم العثمانى. ومنذ ذلك الحين، وهو يقترح الإصلاح فى تطبيق الشريعة من خلال استخدام الاجتهاد؛ كى يتكيف مع الظروف الجديدة فى سياق العالم الحديث. ويعرض أيضًا أفكارًا مهمة تتعلق بالتعليم أو تحرير المرأة[١٧١]. لذلك، يعتبر

---

(١٦٩) انظر: SAINT-PROT, Charles. Le nationalismearabe.Paris: Ellipses, 1995.

(170)Al TAHTAWi, Rifa'a. L'Or de Paris [1834]. Paris:Sindbad, 1988, trad. de l'arabe.

(171)Al TAHTAWi, Rifa'a Rafi. L'émancipation de la femme. Beyrouth:al Bouraq, 2000.

الطهطاوى بمثابة مصلح مسلم، مبشر بحركة إصلاح واسعة نمت خلال النصف الثانى فى القرن التاسع عشر.

وتعد محاولة الطهطاوى مهمة بسبب طرحه مشكلة المنهج المتبع للإصلاح. وكانت الفكرة السائدة عند البعض تكمن بمنتهى البساطة فى تقليد الغرب. ويبرهن التيار الأوروبى أو الغربى الذى تطور، من دون أن يفرض نفسه، فى العالم المسلم، لاسيما فى مصر وفى تركيا، على التقليد فى الانتماء بطريقة أو بأخرى إلى أيديولوجيا غربية لا ترى فى الإسلام سوى دين قديم لا يعد مرجعا فى مجال الدستور أو القانون. وفى الواقع، فقد وافق المتفرنجون رغبة بعض الأوربيين فى إنكار، أو، على الأقل التقليل من شمولية الإسلام زاعمين أن الإسلام يعوق المجتمع المسلم أن ينتقل من الشكل المقدس إلى الشكل التاريخى.

وللإجابة على أسئلة مثل: "ما هى الأسباب الحقيقة لتراجع العالم الإسلامى؟" و"كيفية معالجته؟"، حاول المصلح المسلم "الطهطاوى" إعطاء إجابة مختلفة عن التقليد الأعمى للغرب من ربطها بحركة الإصلاح التى "ميزت تاريخ"(١٧٢) السلفية الإسلامية. ومن وجهة نظر المفكرين المصلحين، يتعلق ذلك بالتجديد والإصلاح من خلال تحديد المشاكل التى تعانى منها المجتمعات المسلمة، واقتراح حلول تتناسب مع التعاليم والقيم الإسلامية.

ويتسم الإصلاح الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين باختلاف كبير، سوف يبينه المفكرون الذين أتوا من أماكن مختلفة؛ ولا ينتمون إلى مذهب واحد (فالأفغانى ينتمى إلى المذهب الحنفى، مثل أغلبية الأفغان؛ ومحمد عبده وابن باديس إلى المذهب المالكى؛ ورشيد رضا إلى الشافعية التى تقترب من المذهب الحنبلى)؛ ولم يخضع هؤلاء لتكوين واحد، لكنهم يسعون جميعًا إلى نفس الهدف. ومن بين هؤلاء المفكرين، يمكن تمييز جماعة مجددة التفت حول حركة تأسست

---

(172) MERVIN, Sabrina. Histoire de l'islam. Doctrines et fondements. Paris :Flammarion, 2000.

فى باريس تحت مسمى وشعار السلفية، وتشكلت من "مؤسسى حركة الإصلاح الحديثة حيث لا يزال جزء كبير من العالم يتطلع إليها"(١٧٣).

السلفية

تعتبر شخصية جمال الدين الأفغانى فى مقدمة حركة الإصلاح. ولد عام ١٨٣٨، ربما فى أفغانستان، ومن عائلة من أصل عربى من نسل النبى(١٧٤)، وكان مناضلا لا يكل من أجل قضية الإسلام. "وكان ذا توجه جدلى سياسى أكثر منه منظر حقيقى"(١٧٥)، قضى كل حياته فى السفر من بلد إلى آخر، "بسبب المكائد السياسية، من أفغانستان إلى الهند، من مصر إلى فارس، من لندن أو باريس إلى موسكو، وسان بطرسبرج والقسطنطينية، مشمولا بالرعاية أحيانا، وبالشك أحيانا وكان مصيره المنفى"(١٧٦). وفى بداية عام ١٨٧٠، تردد على جامعة الأزهر، وبدأ يجمع حوله عددا كبيرا جدا من الطلاب والمفكرين، تبهرهم الكاريزما التى يتمتع بها، وموهبته كخطيب، وشغفهم به. وفى القاهرة، عام ١٨٧٢ على وجه التقريب، تعرف على محمد عبده، الذى اعتبر هذا اللقاء بمنزلة أهم حدث فى حياته: "وبوصول هذا الحكيم، والحقيقة المجسدة، لأستاذنا المبجل السيد جمال الدين الأفغانى، الذى استمر فى حصد ثمار العلم، أشرقت علينا شمس الحقيقة، وشرحت لنا المشاكل المعضلة"(١٧٧).

(173) BENZINE, Rachid. Les nouveaux penseurs de l'Islam. Paris: Albin Michel, 2004.

(١٧٤) ويستخدم لفظ الشريف السيد لوصف من جاء من سلالة النبى.

(175) LAOUST, Henri. Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taymiyya. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale (IFAO), 1939.

(176) COMERRO, Viviane. ئاIslam et modernité, quelques jalons d'un parcours historique. Religion etmodernité /dir. parJean-Marie HUSSER. Actes de l'université d'automne de Guebwiller 27-30 octobre 2003. Versailles: Actes de la DESCO, 2004.

(177) ABDOU, Mohammed. Rissalat al Waridat (Le traité des inspirations mystiques). Le Caire, 1874.

وفى عام ١٨٨١، أصدر السيد الأفغانى كتاب دحض أفكار الماديين Réfutation des matérialistes[١٧٨] حيث ناقش الأيديولوجيات التى تعطى تفسيرا للعالم دون تدخل إله متعال. وعمل على دحض الحداثة المستغربة التى تبناها الهندى سيد خان باهادور (توفى فى ١٨٩٨، الذى كان يدعمه الإنجليز ذ باعتباره مؤيدا للاحتلال البريطانى للهند ـ وهو مؤسس كلية الأنجلو الشرقية Anglo Oriental التى أصبحت جامعة أليجراس Aligrath، والذى تأثر فكره بالتيار السان سيمونيان le saint-simonismeوبتيار الربوبية[١٧٩] المخلوط بفلسفة المعتزلة الجديدة، وتخيل قرآنا "طبيعيا". وعلاوة على ذلك، دعا الأفغانى إلى قراءة تحليلية للنصوص القرآنية، وتفسير عقلانى يتناسب مع السياق التاريخى. وأخيرًا، دعا إلى صحوة الإسلام فى مواجهة خطر توسع القوى الأوروبية؛ منددا بالاستبداد وانحطاط النظم فى البلاد الإسلامية، لاسيما النظام العثمانى. وإجمالا، عارض الأفغانى جمود العقول والتيار المحافظ المؤدى إلى الشلل والذى وقع فيه الإسلام. لقد حث الأفغانى على فهم الدين بطريقة تسمح بالحياة من خلال تطبيق تعاليمه، ودعا إلى تجديد الفكر الإسلامى؛ اعتمادا على العودة إلى الأصول وقدوة "بالسلف الصالح": ومن هنا عرفت الحركة الإصلاحية التى أعطاها دفعة باسم الإصلاح السلفى. وباعتبار الأفغانى مصلحا مطلقا ليس إلا، عمل على الدفاع عن مبدأ أن التفكير والاجتهاد أعطيا للإسلام مكانته وإشراقه العالمى.

وفى بداية عام ١٨٨٣، تواجد الأفغانى فى باريس. وفى العاصمة الفرنسية، اقترب من الشيخ المصرى محمد عبده الذى اضطر إلى الهروب من مصر إبان إجهاض ثورة عرابى باشا. وفى مايو ١٨٨٣، رد فى جريدة المناقشات Le journal des débats على محاضرة لإرنست رينان Ernest Renan ألقاها يوم ٢٩ مارس

---

(178) Al AFGHANI, Jamal al Din.La réfutation des matérialistes. Paris: Geuthner, 1942, trad. fr. A.- M. Goichon.

(١٧٩) تيار يدعو إلى الإيمان فى وجود إله للكون، وينكر وجود الأديان.

١٨٨٣، وأكد فيها أن الإسلام كان سببا فى تخلف الشعوب المسلمة. وقال الأفغانى إنه ليس هناك تعارض بين الوحى، أو النقل، والعقل، وبما أن القرآن يلزم باستمرار المؤمن فى فهم العالم وبالتدبر؛ فالإسلام إذن هو الذى سمح بتواجد روح الفلسفة عند العرب. وبالتالى، لا يوجد ما يمنع من تطور القدرة العقلية فى نظم علمية. ويكمن جمود العقول فى التيار المحافظ والتقليد العقيم، وليس فى الإسلام نفسه. والمقصود، إذًا، هو تنشيط فكر السلف.

وفى شهر مارس من عام ١٨٨٤، أسس الأفغانى، مع محمد عبده، جريدة العروة الوثقى التى تعمل على تحقيق التواصل بين المسلمين؛ بهدف الدفاع عن الأفكار الإصلاحية والاتحاد الإسلامى؛ أى دعم التضامن بين المسلمين؛ مما يؤدى أيضا إلى الدعوة إلى التوافق بين الأغلبية السنية والأقلية الشيعية. ويقوم الاتحاد الإسلامى على ضرورة تحالف دفاعى بين كل المسلمين بغرض الحفاظ على الاستقلال، واكتساب عناصر التقدم ووسائل القوة الأوربية. ويهدف إلى ترسيخ كرامة الشعوب المسلمة، وإقامة دولة موحدة، أو على الأقل تحقيق تضامن فعال. ويقوم قدر كبير من عمل الأفغانى على محاولة ـ بدون نجاح كبير ـ إقناع قيادات الدول الإسلامية أن تكون أكثر تضامنا فى مواجهة الاستعمار الأوروبى.

ومن منطلق الدعوة إلى صحوة إسلامية وإلى التحرر الوطنى، وزعت جريدة العروة الوثقى، التى تعارض بضراوة الإمبريالية البريطانية، على كل العالم الإسلامى وحظيت بنجاح كبير. لكن، تعين وقف إصدار هذه الجريدة فى أكتوبر ١٨٨٤، بدون شك لأسباب اقتصادية وتدخل من المخابرات البريطانية، واتباع الأفغانى ومحمد عبده طريقين مختلفين. وفى الواقع، كان يوجد تباين كبير بين مزاجيهما. ولم يكونا مؤهلين لتوجهات واحدة بسبب تكوينهما وبيئتهما. وبالرغم من الاعتراف بأنهم متفقون على مبادئ الإصلاح التى يحتاج إليها العالم الإسلامى فى ذلك الوقت، إلا أن مفهومهما لأدوات تنفيذ الإصلاح من أجل

الوصول إلى أهداف مشتركة كانت متباينة"(١٨٠). كان عبده واقعيا ومفكرا يميل إلى العمل النضالى. على النقيض، كان الأفغانى ناشطا، وجوالا وعقلية لامعة، لكن كان مضطربا منتشرا "بفضل اطلاعه على "أشكال كبيرة لعصره، ونظرا لوسائل الدعاية والنفوذ التى كانت تحت يده يتمتع بها"(١٨١).

وبعد محاولات الترحال العديدة، ولاسيما فى إيران حيث تم طرده فى عام ١٨٩١، بسبب فكرة الإصلاح والدعوة إلى التوفيق بين الشيعة والسنة، استقر، عام ١٨٩٢، فى اسطنبول، حيث كان يحاول السلطان عبد الحميد إعادة توجيه السياسة العثمانية نحو الاتحاد الإسلامى، آملا أن يجمع حول شخصه مسلمى الباب العالى؛ باعتباره الحصن المنيع فى مواجهة السيطرة والهيمنة الأوروبية والتهديدات الصهيونية الأولى لفلسطين. وبعد التجربة الفاشلة للتنظيمات وتجربة الحرب العثمانية، كان الهدف الأسمى هو إنقاذ إمبراطورية منهكة. واستطاع عبد الحميد حينئذ أن يجذب الأفغانى إلى إسطنبول بهدف إعطاء ضمانة لمشروعه. وبالرغم من ذلك، كان تيار الاتحاد الإسلامى، وعلى الرأس منه الأفغانى المنفتح على تطور العالم، وتقدم العلم وتقهقر الاستبداد والقهر، بعيدا عن فكر السلطان الذى يفرض نظاما دكتاتوريا على أمل إنقاذ ما يمكن إنقاذه. ولم يكن لأبى الحركة الإصلاحية أن ينخدع: فعندما أراد السلطان تكريم الأفغانى ومنحه درجة قاضى القضاة، رفض الأفغانى العرض مصرحا أنه "يعتبر أن درجة عالم هى أعلى درجة". وابتعد تدريجيا مع استمراره فى الكتابة إلى القيادات الإسلامية، يدعوهم إلى التقدم فى توحيد الإسلام ومناهضة الإمبريالية، حتى وافته المنية عام ١٨٩٧.

أما محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، فقد سلك طريقا آخر. ولد عبده فى شمال مصر لعائلة بسيطة ينتمى أفرادها إلى طبقة الفلاحين، وتعلم على يد شيخ مالكى ودرس عليه الموطأ، وأصبح مفتيا للديار المصرية وكان شغوفا طيلة حياته

(180) MERAD, Ali. "L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens" .Orient, nº 28 4ᵉ trimestre 1963.

(١٨١) نفس المرجع.

بالدراسة والتعليم. وبعد دعمه لثورة عرابى المناهضة للبريطانيين، نفى خارج مصر عام ١٨٨٢، ثم ساهم مع الأفغانى فى مغامرة العروة الوثقى، واقتنع بأن الشعوب المسلمة لم تكن جاهزة ومعدة لثورة سياسية، وينبغى عليها أولا تخطى "مرحلة التعليم"(١٨٢). واقتنع أيضا بأن دوره كان يكمن فى المشاركة فى تطوير التعليم والتقدم الفكرى للشعوب الإسلامية، وبذل قصارى جهده لخدمة الإصلاح الفكرى والأخلاقى الذى من وجهة نظره يفرض نفسه على العالم الإسلامى. وبعد عودته إلى القاهرة عمل بالتدريس فى جامعة الأزهر، قبل أن ينصب مفتيا فى عام ١٨٩٩. وكرّس حياته بالكامل لعمل يهدف إلى تحديد متطلبات الإصلاح، ووضع أسس مذهب إصلاحى أطلق عليه اسم السلفية، يقوم على العودة إلى الأصول مقتديا بالسلف الصالح. وفى هذا الصدد، من الملاحظ أن الإشارة إلى السلف تستند إلى أن المسلمين الأوائل اجتهدوا فى تلبية الضروريات، انطلاقا من الأصول (القرآن والسنة) التى يفهمونها فهما جيدا. وبالتالى، فإن الاقتداء بالسلف تتعارض كلية مع "السلفية" المزعومة التى تتوجه نحو التقليد الكاريكاتورى للماضى والذى تدعو إليه بعض الجماعات المحافظة المعاصرة والتى تتناقض فى الواقع مع السلفية الحقيقية.

وخلال سنوات عمره الأخيرة، ألف الشيخ محمد عبده، والذى أطلق عليه "مصلح القرن"، كتبه الرئيسية، لاسيما تفسير المنار، واستكمل التفسير رشيد رضا، حيث أكد على أن استعمال العقل يحتل المكانة الأولى فى الدين"(١٨٣).

(١٨٢) انظر: Charles C. Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform MovementInaugurated by Muhammad 'Abduh[1933]. Londres: Routledge, 2000 / KERR,Malcolm H. Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida. Berkeley, University of California Press, 1966.

(١٨٣) قال الأب جاك جوميه إن تحليلات محمد عبده ورشيد رضا تتناسب مع تعاليم المسيحية؛ لأنها تطرح مبدأ أن العقل والوحى متكاملان مكملان، وليسا متعارضين بغير متعارضين. انظر: JOMIER, Jacques. Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'Exégèse coranique en Egypte. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1954.

ورسالة التوحيد عام ١٨٩٧(١٨٤) والتى منحته مكانة كبيرة ومعارضة مستمرة من العلماء المتشددين الذين يلومونه لمعارضته الشديدة للتقليد. وفى الواقع، ولأن العلماء كانوا يريدون أن يحتفظوا لأنفسهم بالعلم والمكانة التى يكتسبونها منه، فإنهم كانوا متحفظين على تشجيع العامة على التعليم وفهم الدين.

وتكمن النقطة المهمة فى مدرسة محمد عبده، فى أنه لا بد من قبول ضرورة التغيير مع ربطه بمبادئ الإسلام. ولا يعنى ذلك بالتأكيد تخيل دين جديد، بل العمل من خلال أفق إصلاحى يتعلق بالسلوك والتفسيرات. ولا يقصد بذلك أيضا إدخال القوانين الأوروبية فى العالم الإسلامى؛ لأن اعتماد المؤسسات الأوروبية لن يؤدى فى حد ذاته إلى حدوث إصلاح، بل سيعتبر بمنزلة تقليد أعمى؛ أى تقليد جديد. من المناسب إذن أن نعيد إحياء مراجعة العناصر الأساسية للسلفية الإسلامية والتى تم إهمالها. ويلخص محمد عبده أهداف السلفية فى ما يلى:

"يجب تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الدين كما كان يفهمه السلف قبل ظهور الاختلافات. ويجب العودة من خلال الحصول على العلم الدينى الحقيقى من الأصول الأولى (القرآن والحديث) ووزنه بميزان العقل الإنسانى الذى خلقه الله لكى يمنع الغلو أو الغش فى الدين"(١٨٥).

وفى عام ١٨٩٨، عهد الشيخ محمد عبده لتلميذه المقرب، رشيد رضا، بمهمة تأسيس مجلة المنار والتى أصبحت بمنزلة لسان حال التيار السلفى والتى عملت على تنوير الفكر الإسلامى، خلال أكثر من ربع قرن. وفى عام ١٩٠٠، عرف محمد عبده أيضا باعتباره مدافعا عن الإسلام عندما رد على مقالتين نشرتا فى لو جورنال Le Journal كتبهما جبريل هانوتو Gabriel Hanotaux ويؤكد فيهما

(184) ABDOU, Mohammed. Rissâla al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane
(185) Rachid. Tarikh al Oustaz al Imam al Cheikh Mohammed Abdou (Histoire du Professeur et de l'Imam le Cheikh Mohammed Abdou). Le Caire, 1931.

على أن الإسلام مسئول عن تخلف العالم الإسلامى. وعرض الشيخ المصرى مفاهيم الإسلام الحقيقية، حيث بين أنها لا تتعارض مع التقدم العلمى والتنمية التى تفيد الإنسانية. وأكد على استحالة وجود صراع بين الدين والعقل، وبين الإيمان والعلم. ونظرا لنيله احترام العالم الإسلامى، استمر محمد عبده فى التأكيد على أن التعليم يعتبر أفضل وسيلة لتوجيه تطور العقول، مشيرا إلى أن "تحول الأمة الإسلامية بمعنى أن التقدم الأخلاقى والاجتماعى يجب ألا يحدث من خلال انفعالات سطحية، بل من خلال إعادة تكوين الفرد بطريقة تدريجية وتجديد معنى الإسلام عند كل مسلم"(١٨٦). والجدير بالذكر أن هذه القناعة التى تؤكد على تمييز عمل المربى تأتى من تعاليم الآية القرآنية:

إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حتى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ (سورة الرعد ـ آية ١١).

وهذا، وبدون أدنى شك، أحد مبادئ الإصلاح الإسلامى.

وبعد وفاة محمد عبده عام ١٩٠٥، أصبح تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) قائدا للتيار السلفى. ويعتبر رشيد رضا ذو الأصل السورى ـ اللبنانى، والمولود فى طرابلس، شخصية محورية للإصلاح الإسلامى. ونظرا لتمتع رشيد رضا بموهبة أدبية كبيرة، وسعة اطلاع، واعتباره مجادلا محنكا، وخطيبا مبرزا، فقد أعطى شكلا جديدا للتيار السلفى، واكتسب شعبية فى شتى بقاع العالم الإسلامى. ومع مواصلة فكر محمد عبده ولاسيما الاستمرار فى تقديم تفسير القرآن، ركز رشيد رضا على الاجتهاد فى تنظير مبادئ الإصلاح الإسلامى. وبفضله، دخل التيار الإصلاحى فى مرحلة البناء المذهبى الأكثر تفصيلا. وأصبحت جريدة المنار بمنزلة بوتقة الفكر الإسلامى الحديث الهادف إلى جمع الجماعات التى عمل التاريخ على تقسيمها، والتأكيد على تضامن المجتمع الإسلامى وتنشيط التيار السنى بفضل ممارسة الاجتهاد.

---

(186) MERAD, Ali. "L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux Algériens"

وبطبيعة الحال، ناضل رضا على جبهتين:

فهو من جانب، انتقد المفكرين المقلدين للغرب "أولئك الذين يحاولون تقليد الأوروبيين، ويعتقدون أن الدين لا يتفق مع السياسة، والعلم والحضارة المعاصرة، وأن الدولة التى ترتبط بالدين بطريقة فعالة، لا يمكن أن تكون محترمة، وقوية وعلى قدم المساواة مع الدول العظمى". وسيصبح هذا الحوار محور النقاش الشهير فى كتاب الإسلام وأصول الحكم ١٩٢٥، لعلى عبد الرازق، والذى رد عليه رشيد رضا فى عدة مقالات واصل فيها عرض أطروحته، حيث يستأنف أطروحته المعروضة فى كتابه الرئيسى: الخلافة أو الإمامة العظمى(١٨٧).

ومن جانب آخر، جاهد رضا من أجل إحياء الإسلام فى مواجهة التحدى الذى تمثله الحداثة الغربية، بغرض إحداث إصلاح دينى واجتماعى للأمة المسلمة. وفى هذا الإطار، كان رضا يجادل العلماء المحافظين العاجزين عن استنباط نظام قانونى عسكرى واقتصادى وسياسى من فقههم التقليدى، ويقتصرون على النقاش العقيم حول موضوعات تفصيلية. ونجد هذا الجدل فى كل المناقشات التى تتعلق بمستقبل العالم الإسلامى، حيث يلعب فى الغالب دورا قياديا، نذكر على سبيل المثال أثناء المؤتمرين الإسلاميين المنعقدين عام ١٩٢٦، "مؤتمر الخلافة"، الذى عقد فى القاهرة ومكة، لاسيما، عن الأمة العربية التى كان مدافعا قويا عنها؛ وبهذه الصفة انضم إلى المصلحين السعوديين ضد الهاشميين الذين يعتبرون، من وجهة نظره، مذنبين، بسبب بيعهم المصالح العربية لصالح البريطانيين.

ويستند رشيد رضا إلى كبار المفكرين المسلمين الذين ارتبطوا، عبر القرون، بإحياء الإسلام وبالتيار الحنبلى، على وجه الخصوص، ولاسيما ابن تيمية. وإذا كان جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده قد أظهرا فى السابق ميولا نحو المذهب الحنفى، فليس من قبيل المصادفة أن يقوم رشيد رضا العالم الشافعى بتطوير

(187) RIDA, Rachid. Le califat ou l'Imama suprême, traduction annotée d'Henri Laoust.Beyrouth, 1938. Réédition, Paris: Adrien Maisonneuve, 1986.

المفاهيم الحنبلية للحركة الإصلاحية(١٨٨). وبالتأكيد لا يقصد بذلك تقليد مذاهب المفكرين الذين عملوا فى سياقات تاريخية محددة فى كل شىء، بل كان هدفه البحث عن المعالم الرئيسية للسلفية النشطة، وهى: رفض التقليد الأعمى والتيار المحافظ المتحجر؛ وضرورة الاجتهاد؛ ورفض الخرافات والممارسات غير المنطقية؛ وتجاوز حدود المذاهب؛ والعودة إلى الأصول؛ اقتداء بالسلف الصالح من أجل تجديد الإسلام، ومن خلال تفسير الحركات التى تحدث فى العالم الحديث.

وفضلا عن ذلك، ولاسيما بعد الحرب العالمية الأولى، أبرز رضا، الذى تقرب من الدولة السعودية التى استعادها عبد العزيز بن سعود، ضرورة تعليم ونشر اللغة العربية، وشدد على أن يكون للعرب دور رائد فى الإسلام. وبدون التشكيك فى أن الإسلام دين عالمى، يخص الإنسانية جمعاء، وبدون تمييز عنصرى أو عرقى، يؤكد رشيد رضا على مسئولية العرب، والدور الذى ينبغى أن يقوموا به فى خدمة الأمة جمعاء. وبعد كل شىء، ليس حقيقيا أن تراجع الإسلام يتزامن مع عصر انحطاط العرب، هؤلاء الذين صنعوا أعظم الحضارات، وتعتبر هذه الفكرة على وجه الدقة أحد موضوعات مؤلفات الكواكبى.

ولد عبد الرحمن الكواكبى فى حلب (سوريا)، عام ١٨٥٥، وينتمى إلى عائلة من رجالات العلوم والدين والتى استقرت فى هذه المدينة منذ القرن الرابع عشر(١٨٩). وبعد أن أتم دراسته فى المدينة الكواكبية التى أنشأها جده، أسس، فى عام ١٨٧٧، أول جريدة عربية فى مدينة حلب، تحت اسم الشهباء (اسم مستعار لمدينة حلب)، حيث عارض بشدة من خلالها الإمبراطورية العثمانية، واعتبرها سبب تراجع الإسلام واضطهاد العرب. وأكد على أن الاستبداد

---

(١٨٨) انظر: TIBI, Bassam. Arabnationalism. Londres: The Mac Millan Press, 1981 (trad. del'allemand).

(١٨٩) انظر: Voir KAWAKIBI, Salam. "Un réformateur et la science". Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes. Damas :تInstitut Français du Proche-Orient, 2003

العثمانى كان سبب الاضمحلال، وأدى إلى تأخير مستمر أبطأ تطوير العلوم والمعرفة. وكلفته مواقفه الداعية للتجديد عداء الأوساط المحافظة ورافضى التقدم، ولاسيما الإدارة التركية. وبعد منع إصدار جريدة الشهباء، أصبح الكواكبى هدفا لجهاز المخابرات العثمانية ولم يسمحوا لهذا الرائد القومى العربى بتنفس الصعداء. وفى عام ١٨٩٩، تم نفى الكواكبى إلى مصر، حيث التحق بجماعة جريدة المنار وأصبح صديقا لرشيد رضا. وفى جريدة المنار، استمر فى التعبير عن أفكاره المعادية لاستبداد الباب العالى والذى عمل على تحليله أيضا فى كتابه طباع الاستبداد. وفى إطار الإصلاح الإسلامى، دعت مقالاته إلى الإصلاح وتطوير الفكر السياسى الذى يعكس العلاقات بين السلطة والدين. وندد بشدة برجال الدين المتشددين بحجة أنهم "يفضلون الاحتفاظ بالميزات على دعم التغيير الضرورى"، واتهمهم بمعاونة الاستبداد الذى من مصلحته استمرار الجهل. وبين أن الوسيلة الوحيدة لتحرير العالم وإعطائه قيمة هى نشر التعليم والعلم، وأوضح أن الإسلام ليس هو سبب الاضمحلال أو التخلف ولكن سوء تطبيق الدين وفقر الاجتهاد. ويدعو الكواكبى كحال المصلحين إلى ضرورة الاجتهاد.

وعلاوة على ذلك، يعتقد الكواكبى، مثل رشيد رضا، أن على العرب يلعبوا دورا نموذجيا فى تجديد العالم الإسلامى. وتخيل فى كتابه الشهير أم القرى (١٩٠٠) انعقاد مؤتمر يجمع علماء المسلمين لدراسة تحليل أزمة الدين. ودافع عن فكرة الأمة العربية المستقلة ودعا إلى العودة إلى الخلافة العربية التى تخرج من عائلة النبى لأنه، من وجهة نظره: "ينبغى على الجزيرة العربية وسكانها الاهتمام بالحياة الدينية (...). وانتظار هذا الأمر من شعب أخر يعتبر مزحة". وأوضح أن الخلافة لن تكون مستبدة فى شىء لكن ستقوم على مبدأ الشورى. وينبغى انتخاب الخليفة العربى من خلال مجلس من المسلمين الممثلين لمختلف البلدان، وستكون سلطة أخلاقية، تتكفل بإدارة الأماكن المقدسة وأمور الدين دون التدخل فى الأمور السياسية لمختلف الدول الإسلامية لكن، وفى حال الاختلاف بينهم،

يجتهد المجلس فى إيجاد حلول لهذه الاختلافات. وبشأن إدارة أمور الدولة، تبقى فى الإطار السلفى مذكرين أن القائد لا يتمتع بسلطة مطلقة، وينبغى عليه احترام القانون، وتطبيق العدالة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وتكمن المساهمة الرئيسية للكواكبى فى العلاقة التى أقامها بين التيار الإصلاحى الإسلامى والتيار القومى الشاب العربى؛ مبينًا أنه لا تعارض بينهما بل، على النقيض، فهما متكاملان. وبعد الحرب العالمية الثانية، لم يذكر عبد الناصر ومفكرو حزب البعث، لاسيما ميشيل عفلق شيئا غير ذلك جديدا(١٩٠). وتعتبر مؤلفات الكواكبى نقطة التقاء بين حركة الإصلاح الإسلامى والقومية العربية، وقد حقق نجاحا كبيرا لدرجة أن رجال مخابرات النظام العثمانى ضاعفوا من جهودهم لاغتياله. وتم قتله بالسم فى أحد مقاهى القاهرة، عام ١٩٠٢.

وبعد الحرب العالمية الأولى، أشرقت السلفية؛ أى الإسلام المصلح على شتى أرجاء العالم الإسلامى، تحقق ذلك بداية فى العالم العربى الذى كان مهدا للإصلاح، ولاسيما فى الجزيرة العربية، حيث نشأت دولة إسلامية جديدة تحت إمرة عبد العزيز بن سعود. وفى لبنان، سيلعب الأمير أرسلان، متأثرا بمحمد عبده ورشيد رضا، دورا كبيرا من أجل الدفاع عن العالم العربى الإسلامى؛ وسوف يتساءل عن أسباب تخلف العالم الإسلامى، وسوف يهتم بمواجهة التحدى المتمثل فى البحث عن حداثة تتفق مع مبادئ الإسلام. وتساءل أرسلان فى كتابه (لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغربيون؟) عن أسباب تأخر العالم الإسلامى ودافع عن إقرار العلوم الغربية، بينما أدان اتباع الأخلاق الغربية. وبعد نفيه إلى جنيف، خلال الانتداب الفرنسى على الشام، أصبح ممثلا غير رسمى لفلسطين وسوريا لدى عصبة الأمم وأصدر، من عام ١٩٣٠ حتى ١٩٣٨، مجلة الأمة العربية، وكان

(١٩٠) أنظر: جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، القاهرة، ١٩٥٤. AFLAK, Michel. "Commémoration du Prophète arabe". Le Ba'th et le patrimoine, traduit de l'arabe. Bagdad: Dar al Mamoun, 1982.

له جمهور عريض كبير فى العالم العربى الإسلامى(١٩١). وفى سوريا، وبعد المصلح جمال الدين القاسمى (١٨٦٦ ـ ١٩٢٨)، دافع الشيخ طاهر الجزائرى (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) عن أفكار الإصلاح وتحديث التعليم. وفى العراق، أصبح نعمان العلوسى (ـ ١٨٩٩) وابن أخيه محمد شكرى العلوسى (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤) أيضا مصلحين بارزين منتمين إلى المذهب الحنبلى، مذهب العائلة. وفى مصر، استمرت مؤلفات محمد عبده فى إلهام العديد من المفكرين، وكان لها أثر على رجل مثل سعد زغلول (١٨٥٩ ـ ١٩٢٧)، باعتباره وطنيا، وقائدا لحزب الوفد ورئيس وزراء فى عام ١٩٢٤.

وفى المغرب العربى، قام بالدفاع عن الإصلاح أهم مفكرى العصر(١٩٢). وفى الجزائر، كانت شخصية عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) تسيطر على هذا العصر. وأثناء إقامته فى مكة والمدينة، اكتشف الحركة الإصلاحية التى ألهمها عبد الوهاب، ثم اهتم بمدرسة المنار لمحمد عبده ورشيد رضا. وعند عودته إلى الجزائر، شارك بنشاط فى الإصلاح بالمشاركة فى مجلة الشهاب، التى صدرت فى ١٩٢٥، وطالب من خلالها بالجمع بين القومية الجزائرية والعربية والولاء إلى الإسلام. قام ابن باديس كذلك بنقد التيار المتشدد لبعض الجماعات الدينية، وتمنى المساهمة فى تخليص الإسلام الجزائرى من كل الممارسات التى لا تتوافق مع القرآن والسنة، اقتداء بالسلف الصالح. وبالاشتراك مع جمعية العلماء الجزائريين التى أنشئت فى عام ١٩٣١، خاض بن باديس حربًا بلا هوادة ضد ظاهرة عبادة الأضرحة، والخرافات وعبادة الأولياء والتى تشجع، من وجهة نظره، على جمود الشعب المسلم وتخدم المصالح الاستعمارية. وأكد على دور العقل

---

(191) ARSLAN, Chékib et El DJABRIIhsan Bey. La Nation arabe. Revue mensuelle, politique, littéraire, économique et sociale. Oxford :Archive Editions, 1988, 4 volumes (réédition complète de la revue 1930-1938).

(١٩٢) أنظر: BERQUE, Jacques. "Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb" in Etudes d'orientations dédiées à la mémoire de E. Levi-provençal. Paris, 1962, T. II, pp. 471-494.

موضحًا أن "الإسلام حرر العقل من كل المعتقدات القائمة على أساس سلطوى. وأعطاه سيادة كاملة يجب من خلالها أن يسوى كل الأمور بناء على حكمه وحكمته"(١٩٣). وفى تونس، وبعد اللواء خير الدين (١٨١٠ - ١٨٩٠)(١٩٤)، الأب المؤسس للفكر الإصلاحى التونسى، كان طاهر حداد (١٨٩٩ - ١٩٣٦)(١٩٥)، ومحمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ - ١٩٧٣) ومحمد فاضل بن عاشور (١٩٠٩ - ١٩٧٠) من المصلحين الملتزمين وأبطال الاستقلال الوطنى، والذين مهدوا الطريق لاختيارات إصلاحية للإسلام التونسى الحديث.

وفى المغرب، كان لحركة الإصلاح السلفية نفوذ كبير، ولعبت "دورا مثمرًا"(١٩٦)، وذلك بفضل مكانة محمد عبده، حيث ترك فكره ثماره فى هذه البلد "أكثر من مصر ذاتها"(١٩٧). ووفقا لشارل - أدريان جوليين-Charles - Adrien Julien، كان رائد الإصلاح الحديث فى المغرب "من خريجى الأزهر، وهو عبد الله بن إدريس السنوسى، بعد عام ١٨٧٠، وهو الذى ساند القرويين فى مواجهة التعديات العنيفة للبدع المذمومة"(١٩٨). ومن الملاحظ أن هذا العالم نال تعاطف السلطان مولاى حسن، وبعده قدم السلطان مولاى حافظ (١٩٠٨ - ١٩١٢) دعمه لمصلح آخر يسمى بوشايب الدوكالى (توفى فى ١٩٢٧)، "المنتمى إلى جماعة المنار"(١٩٩)، وكان الأكثر فاعلية فى نشر أفكار محمد عبده فى المغرب، وكان له تلميذان من كبار المصلحين هما: ابن العربى العلاوى وعلال الفاسى. وبشأن

(١٩٣) الشهاب، مايو ١٩٣١.

(١٩٤) خير الدين هو مؤلف الإصلاحات اللازمة للدول المسلمة (١٨٦٨)، رئيس وزراء فى عام ١٨٧١، كان بمقدوره تنفيذ الإصلاحات التى دعا إليها باستمرار، لاسيما فى قطاع التعليم (إنشاء مدرسة صدقى فى عام ١٨٧٥). واستقال من وظائفه عام ١٨٧٧ وفى عام ١٨٨١، أصبحت تونس تحت الحماية الفرنسية.

(١٩٥) تخرج طاهر حداد من جامعة الزيتونة بتونس، وناضل من أجل تحرير المرأة التونسية المسلمة. انظر: (Notre femme dans la Chari'a et la sociétépublié en 1930).

(196) JULIEN, Charles-André. Le Maroc face aux impérialismes

(197) LARAOUI, Abdallah. L'idéologie arabe contemporaine. Paris: Maspero, 1970.

(198) JULIEN, Charles-André. Le Maroc face aux impérialismes

(١٩٩) نفس المرجع.

التيار السلفى فى المغرب، احتل علال الفاسى (١٩٠٦ ـ ١٩٧٤) مكانة بارزة[٢٠٠]. فبعد قيامه بالتدريس فى جامعة القرويين، فى مدينة فاس، كرّس علال الفاسى نفسه للعمل الدينى والسياسى، وأسس الحزب الوطنى، ثم حزب الاستقلال فى عام ١٩٤٣، مع استمراره فى الدعوة إلى التجديد فى الإسلام، والإصلاحات، لاسيما فيما يتعلق بوضع النساء، والتحذير من تجاوزات عبادة الأولياء الخرافية التى كانت عاملا من عوامل الركود والخضوع للاستعمار.

ومع ذلك، كان السلطان نفسه محمد بن يوسف، محمد الخامس، يشكل طول حياته مثال الالتزام الإيجابى، حيث جمع بين الإخلاص إلى الدين الصحيح والانفتاح على التطورات الضرورية. ونظرًا لاقتناعه بضرورة إعادة بناء الأسس الحقيقية من خلال استبعاد التقليد الأعمى، أعلن الملك على سبيل المثال، أثناء تشكيل لجنة قانون الأحوال الشخصية فى عام ١٩٥٧ ما يلى:

"يعلم كل شخص أن شريعتنا وفكرنا الفقهى يتميزان بالثراء لدرجة أننا لسنا فى حاجة أبدا لاستعارة قانون أمم أخرى. ولكن تغير هذا الثراء بسبب التفسيرات العقيمة والفساد بسبب العادات". وبذلك، يعتبر ملك المغرب، أمير المؤمنين، بطبيعة الحال وبحكم وظيفته، رمزا ورائدا لإسلام مالكى مصلح يجمع بين الأصالة والتقدم، يشع نوره فى جزء كبير من قارة أفريقيا[٢٠١]. وقد أكد الملك الحسن الثانى (توفى فى ١٩٩٩) عدة مرات على هذه الرؤية للإسلام باعتباره دين الوسطية، وكان يقول إن الإسلام يمتلك "عبقرية الاعتدال"[٢٠٢].

---

(200) GAUDIO, Attilio. Allal el Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal, préface de Jacques Berque. Paris: Alain Moreau, 1972.

(201) SAINT-PROT, Charles."Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'Islam du juste milieu" inJ.-Y. de Cara, F. Rouvillois, Ch. Saint-Prot, le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc. Paris; CNRS éditions, 2009.

(202) Hassan II.Le génie de la modération. Réflexions sur les vérités de lIslam, entretiens avec Eric Laurent. Préface de S.M. Mohammed VI. Paris : Plon,

وفى الطرف الآخر من العالم الإسلامى، نما التيار الإصلاحى الإسلامى أيضا فى إندونيسيا، مع حاجى أجوس سالم (١٨٨٤ ـ ١٩٥٤)، الذى سيلعب دورا مهما فى الحركتين القوميتين الكبريين المناهضتين للسيطرة الهولندية، الجمعية الإسلامية Sarekat Islam وجمعية الشباب المسلمين Joag Islamieten Bond. وسيساهم حاجى أجوس سالم فى ترسيخ القيم الإسلامية بين الشباب الإندونيسى المسلم ذى الثقافة الغربية، والذى يعتبره بمنزلة قادة المستقبل للبلاد. ومن جانبه، سيحاول أحمد حسن (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) فرض أفكار إصلاحية للسلفية فى الجمعية الإسلامية، وهناك حركة إسلامية حديثة تدعى Permufak-atan تحاول "عرض الإسلام على أساس القرآن والسنة النبوية ودعم نشر الإسلام وتعاليمه". ووفقا لأحمد حسن، فإن الإسلام يمتلك فى ذاته كل الوسائل للرد على تحديات العالم الحديث: "يؤيد القرآن الديمقراطية التى كانت تمارس فى زمن الرسول.. وبفضل الأحكام المنزلة على محمد، أقام المسلمون دولة لم يسبق لها نظير من حيث الأداء والفترة الزمنية"(٢٠٣).

وفى الولايات الماليزية، المحتلة من قبل البريطانيين منذ ١٨٧٤، كان تأثير محمد عبده والتيار السلفى الإصلاحىَ كبيرا وأدى إلى ميلاد حركة إصلاحية ماليزية ظهرت فى سنغافورة عام ١٩٠٦، بالتزامن مع صدور جريدة الإمام(٢٠٤)، تم تصورها على غرار جريدة المنار التابعة للمصلحين المصريين، تحت قيادة الشيخ محمد طاهر بن جلال الدين الأزهرى (١٨٦٩ ـ ١٩٥٧)، المولود فى سومطرة الذى درس فى مكة، ثم فى القاهرة، حيث أصبح صديقا وتلميذا لرشيد رضا. وكانت الجماعة التى تجمعت حول جريدة الإمام تضم كذلك العربى ـ

---

(٢٠٣) ذكر فى: FEDERSPIEL Howard M. Islam and Ideology in the EmergingIndone-sian State, The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957. Boston, Leiden: E.J. Brill, 2001.

(204) BADOR,Abdul Kahar. "Réformisme islamique et politique en Malaisie: un cas historique" .In Archives des sciences sociales des religions, n°17janvier-juin 1964, p. 68 et suiv.

الماليزى أحمد الهادى، تلميذ محمد عبده، وحاج عباس بن محمد طه والشيخ محمد بن سالم الكاليلى. وفى العدد الأول من جريدة الإمام، فى يوليو ١٩٠٦، كان محمد بن سالم يدافع عن أهداف الحركة، وهى: "عودة الذاكرة لأولئك الذين ينسون، وصحوة أولئك الذين ينامون، وإرشاد أولئك الذين يتحسسون ويعطون المنبر لأولئك الذين يتحدثون لغة الحكمة". ويقصد بذلك على وجه الدقة ممارسة الاجتهاد المستلهم من القرآن والسنة بديلا عن التقليد، بمعنى "الخضوع الأعمى للسلطة الوسيطة"(٢٠٥). وتعتبر هذه الجماعة الإصلاحية التى تسمى "الشباب" Kaum Muda المسئولة عن صحوة إسلام ماليزى إصلاحى والذى سوف ينتشر خلال ثلاثين عاما من قبل إصدارات عديدة (Neracha, Tunas Malayu, Al Hedayah, Al Idaran Zaman, Al Ikhwan) والعديد من المدارس الدينية فى سنغافورة وفى مدن شبه الجزيرة. ومن المحتمل أن عمل المصلحين يفسر ثبات الإسلام الماليزى النشط والإصلاحى فى الوقت الحالى الذى يجمع بين الأصالة والتقدم.

وفى أفغانستان، عمل الملك أمين الله، الذى كان قد انتزع الاستقلال الكامل من البريطانيين (١٩١٩)، ما فى وسعه لإدخال إصلاحات سياسية ودينية، ولكنه كان قد خلع عن الحكم فى عام ١٩٢٩ بعد مؤامرة من قبل المحافظين. ولكن، وفى الهند على وجه الخصوص، سيجد التيار الإصلاحى أحد المتحدثين باسمه من أحد عمالقة الإسلام فى القرن العشرين: محمد إقبال. ولد محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨) الفيلسوف والشاعر فى البنجاب، وترجمت مؤلفاته من الأردية والفارسية إلى جميع لغات العالم، واشتهر العلامة محمد إقبال بأنه مصلح مسلم. وعلى نقيض المنتمين إلى الثقافة الغربية من المحدثين، مثل أحمد خان باهدور الذى ينقده، يشدد محمد إقبال على العلاقة بين السلفية والتقدم، فنجده يقول: "إن الفكر القرآنى هو عملية إبداع متدرج يريد إرشادا وليس استعباد كل جيل من قبل أعمال سابقيه، ويعمل على إيجاد حلول لمشاكله الخاصة"(٢٠٦).

(٢٠٥) نفس المرجع.

(206) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam

وعلى غرار المفكرين المصلحين الآخرين، دعا إقبال إلى إعادة تفسير المبادئ الواردة فى الوحى الإلهى لتستخدم كأساس لتحقيق إصلاح فى مجال الفقه. ويجب، من وجهة نظره، العودة إلى المبادئ الرئيسية للوحى. وفى هذا الشأن، يعتقد أن السلفية لا تقوم على اتباع الإيضاحات والتفسيرات التى قدمتها الأجيال الأولى من "علماء الدين" ثم أخذتها التفسيرات اللاحقة، وأخيرا تجمدت بسبب التقليد، وبالأحرى يجب أن يتعلق الأمر بتجنب ذلك والبحث عن الأخذ من الأصول. وفى كتابه بناء الفكر الدينى فى الإسلام La reconstruction de la pensée religieuse en Islam[٢٠٧]، لاحظ إقبال أن التوجه "نحو الإفراط فى التنظيم القائم على احترام مزيف للماضى، الذى يظهره الفقهاء اعتبارا من القرن الثالث عشر، كان عائقا قويا أمام القوة المبدعة فى الإسلام". ولهذا السبب يؤكد إقبال على أن الأجيال الحالية ليس لها فقط الحق بل يجب عليهم ممارسة الاجتهاد والذى يعرفه على النحو التالى:

"الاجتهاد هو مبدأ الحركة فى بناء الإسلام؛ وإذا ما أغلق باب الاجتهاد، وإذا تم التمسك بالتقليد الأعمى، ستتوقف هذه الحركة التى تسمح للأمة بالتأقلم مع العصور الجديدة"[٢٠٨].

وبناء على المقارنة بين التقدم واحترام الأصول، والجمع بين الإخلاص والحركة[٢٠٩]، اقترح إقبال قراءة جديدة، أو بالأحرى فكرا جديدا، وأسس فى الإسلام وافترض مبدأ أن من الواجب على العالم المسلم الانفتاح على التقدم، وبذلك "يستعيد الميراث الضائع والذى يجب من جديد تنميته والنهوض به".

وإبان انتخاب محمد إقبال فى المجلس التشريعى فى ولاية البنجاب عام ١٩٢٧، أخذ موقفا من التطرف الهندوسى، الذى رسخ منذ عام ١٩٢٣ مفهوما

---

(٢٠٧) نفس المرجع

(٢٠٨) نفس المرجع.

(209) DIAGNE Souleymane Bachir. Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

هندوسيا (hindutva) يقوم على رفض الميراث المسلم فى هند العصور الوسطى. ودافع عن فكرة إقامة دولة مسلمة منفصلة فى الشمال الغربى، وهى فكرة سبق طرحها من قبل جمال الدين الأفغانى فى عام ١٨٨٠ على وجه التقريب وأعاد مسلمو الهند طرحها إبان سقوط الخلافة، فى عام ١٩٢٤. وأيد هذه الفكرة محمد على جناح، أحد قادة الجامعة الإسلامية[٢١٠]. واعتبارا من عام ١٩٣٠، أيد الفكرة التى تدعو إلى أن يصبح الإسلام أساس الحكومة والمجتمع، وقدم نظرية لدولة إسلامية جديدة[٢١١]، وأعد مشروعا يضم كثيرًا من المفكرين، لاسيما محمد أسعد، القريب من المذهب الحنبلى السنى. وللأسف، توفى إقبال قبل تحقيق حلمه، وإبان إنشاء باكستان، فى الرابع عشر من شهر أغسطس عام[٢١٢] ١٩٤٧، سيقود البلد الجديد محمد جناح، وخلفه لياقات على خان، معاونه الرئيسى، بعد وفاته عام ١٩٤٨، والذى تم اغتياله عام ١٩٥١. أثارت الوفاة المتتالية لرجل حكيم مثل إقبال، "أبو باكستان"، ثم قادة تنويريين مثل جناح وعلى خان أزمة أضعفت من الجامعة العربية، حيث كان مشروعها يهدف إلى تكوين دولة إسلامية حديثة، تمثل أو تقدم مفهوما إصلاحيا للإسلام. واستفاد من هذا الفراغ، مفكر رجعى يسمى أبا الأعلى المودودى (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، مؤسس

---

(٢١٠) سيصبح محمد على جناح (١٨٧٦ ـ ١٩٤٨) مؤسسا ورئيسا وأول حاكم لدولة باكستان، فى عام ١٩٤٧. وأطلق عليه لقب "القائد الأعظم".

(211) NAIM, C. M. (dir.).Iqbal, Jinnah, and Pakistan: the Vision and the Reality. Syracuse, N.Y. : Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1979

(٢١٢) وجاء لفظ باكستان باللغة الأردية من "بلد" (ستان) و"الأطهار" (باك)، لكن تم إقرار هذا الاسم أثناء انعقاد مؤتمر الجامعة الإسلامية عام ١٩٤٠، فى لاهور، بناء على مقترح قدمه شودهوريراحمات عليفى كتابه The Millat of Islam and the Menace of Indianism (Cambridge, 1940) اشتقاق من الحروف الأولى لولايات: بنجاب ـ افغانستان ـ كشمير ـ سند والحروف الأخيرة من كلمة بالوشستان. ويبقى العديد من المسلمين فى الهند، حيث يشكلون فى الوقت الراهن١٥٪ من سكان الهند (١٤٠ مليون تقريبا). ويتصارع البلدان حول كشمير ذات الأغلبية المسلمة وتحتله الهند.

الجماعة الإسلامية، وركز جهوده على توحيد الدولة المسلمة وتكوين مجتمع مسلم يلتف حول أيديولوجيات أكثر تشددا. وعلى النقيض من ذلك، كان فازلور رحمان (١٩١٩ ـ ١٩٨٨)، الباكستانى الذى استقر فى الولايات المتحدة، وعمل على تطوير الفكر النقدى فيما يتعلق بمشكلة توافق المجتمعات المسلمة مع الحداثة، ودفع هذا الفكر فازلور رحمان إلى الدعوة إلى نظام زعم أنه "عقلانى"(٢١٣) وأدرك أنه يشكل توجها غربيا. بينما كان يمثل محمد إقبال الإسلام الوسط، وكرس كل وقته من أجل الإصلاح من خلال الجمع بين الأصالة والتقدم، وهكذا نلاحظ ظهور بدايات تيارين متعارضين من خلال المودودى ورحمان، مما أدى إلى وجود تيارين متطرفين: الحداثة الغربية وتقليد أعمى وخانع للطرق الغربية من جانب، وجماعات متشددة إلى حد ما مثل حزب الجماعة الإسلامى التى تطالب بفكر أبى الأعلى المودودى، وجماعة الدعوة والتبليغ، التى أسست فى عام ١٩٢٠، من قبل محمد إلياس، أو بعض الدوائر الديوبندية التى ستصبح الفكر لبعض المتطرفين الباكستانيين أو الأفغان (لاسيما طالبان) من جانب آخر.

الفكر الإصلاحى

لا تجب الإساءة إلى ما يعنيه الإصلاح. فمن الواضح أن المفكرين المصلحين لم يكونوا يريدون أبدا الإصلاح فى الإسلام من خلال تحويل العقيدة. ولم يتخيلوا أبدا "إسلاما جديدا"، ودينا جديدا. وفى هذا الصدد، أكدنا أنه لا يمكن مقارنة الإسلام بالتيار البروتستانتى، والذى يعتبر تيارا شيعيا. ولا يقصد بذلك إصلاح العقيدة، أو إحداث تعديل فى الإسلام، بل إصلاح المواقف والممارسات من أجل البحث عن آلية تحقق المصالحة الدائمة بين مبادئ الوحى والتغييرات المطلوبة من قبل التطور الحديث. وفى مواجهة، من جانب، التيار المحافظ المتحجر، ومن جانب آخر، تحدى الغرب، الذى لا يقدر الإسلام، يؤكد المصلحون على وجوب

(213) RAHMAN, Fazlur. Islam and Modemity.Transformation of an Intellectual Tradition.Chicago, University of Chicago Press, 2e ed., 1984.

وجود الإسلام وليس تلاشى الإسلام. ويعد الإصلاح والتجديد بمنزلة مفاهيم إسلامية "تعبر عن العودة والتجديد فى ذات الوقت"(٢١٤). وتقوم مبادئ التيار الإصلاح السلفى على هذا التزامن.

ونظرا لأن التيار الإصلاحى ليس فكرة جديدة فى الإسلام، فمن الممكن التمييز بين ستة مبادئ أساسية تميز الفكر الإصلاحى: العودة إلى الأصول، الرد على تحدى الغرب، دور التعليم، وضرورة الاجتهاد، ووحدة المسلمين وتضامنهم.

تدعو السلفية قبل كل شىء للعودة إلى الأصول. تستند فكرة الإصلاح فى المقام الأول على العودة إلى الأصول: القرآن والسنة ونموذج السلف، أولئك الذى نقلوا الدين، وهم "شخصيات (عالية المقام) من الناحية الأخلاقية والروحانية من الأجيال الثلاثة الأولى الذين تعكس حياتهم رسالة الإسلام فى نضارتها الحالية"(٢١٥). ويكمن المحور الرئيسى لمسار فكر محمد عبده، على وجه التحديد، فى العودة إلى القرآن والسنة والعمل على استبعاد الأحاديث الموضوعة التى أضيفت على مر القرون من أجل دعم نظريات حزبية أو تبرير ممارسات مشكوك فى أمرها، وعلى غرار السلف، وذلك ما أدى به إلى صياغة التيار السلفى. ومن الخطأ الاعتقاد بأن السلفية عفا عليها الزمن، وتؤدى إلى العودة إلى الوراء، وتدعو إلى الانغلاق فى التقليد الأعمى. وتشبه فى ذلك عصر النهضة فى القرن السادس عشر الأوروبى الذى تطور نتيجة لإعادة الاكتشاف والعودة إلى القديم؛ لأن السلفية تدعو إلى إعادة اكتشاف ما هو موجود فى الماضى؛ باعتباره قوة دفع. ويكمن المبدأ الذى يدعو إليه المصلحون فى العودة إلى الأصول التى تميل إلى تجديد الإسلام، من خلال إيجاد قوة وقدرة الأصول، وتنقيته من الإضافات الفولكلورية، والخرافات، والإفراط، والتخدير، والممارسات المتخلفة أو المتشددة التى تم غرسها عبر السنين. ويعتبر الهدف من ذلك هو النهضة. وبغض النظر

(214) MERVIN, Sabrina. Histoire de l'islam

(215) MERAD, Ali. La tradition musulmane

عن حنين ما أو محاولة الانطواء على ممارسات قديمة، تتطلب السلفية بذل الجهد؛ أى الاجتهاد والتجديد القائم على الأصول الدينية. ويتمثل فى إيجاد ديناميكية التيار السلفى من خلال التخلص من الشوائب والتحرر من قيود التقليد أو الجمود، والتخلص من ضغوط الهرطقة أو الممارسات الفولكلورية التى تؤدى إلى تشويه رسالة الإسلام. ومن وجهة نظر محمد عبده:

"يكمن الهدف فى تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم الإسلام كما فهمته الأمة قبل ظهور عصر الاختلاف الصراعات: العودة إلى الأصول الأولى فى ما يخص المعرفة الدينية، ووزنها بميزان العقل الإنسانى الذى خلقه الله من أجل التحذير من الإفراط أو التزوير فى الدين، حتى يمكن تحقيق الحكمة الإلهية والحفاظ على النظام فى العالم الإنسانى؛ وإثبات أنه ينبغى على الدين أن يكون صديق العلم فى ظل هذا التنوير"(٢١٦).

ومنذ ذلك الحين، من الواضح، على خلاف المتفرنجين، لا يبحث المصلحون عن إسلام جديد، إسلام "معتدل" وتقدمى يهدف فقط إلى إرضاء الغرب ويتعارض مع الإسلام "السلفى"؛ بل يؤكدون على أن الإسلام، فى جوهره، معتدل ومنفتح على التقدم. ويعتبر التيار الإصلاحى للسلفية كما بينه الأفغانى، وعبده، والكواكبى، ورضا، وإقبال أو ابن باديس بمنزلة المحرك لحياة الإسلام، التى يجب أن تستعيد زخمها. "وعلى العكس تماما من الأديان التى سبقته مهما كانت أوقات عظمتها فى مجال الثقافة والحضارة"(٢١٧). وبالنسبة للأمة المسلمة، تشكل السلفية الإصلاحية "مدرسة أخلاقية لجيل، وإعدادا لوعى ضرورى"(٢١٨) مما سمح لإقبال أن يطلق عليها "انطلاقة جديدة"(٢١٩).

(216) RIDA, Rachid. Tarik al ustadh al imam al shaykk MuhammadAbduh (Histoire du maître, de l'imam, du cheikh Mohammed Abdou).Le Caire: édit. du Manar, 1931. Cité dansHOURANI, Albert. Histoire des peuples arabes, précité.

(217) MERAD, Ali. La tradition musulmane.

(٢١٨) نفس المرجع.

(219) IQBAL, Mohammed. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam.

الرد على التحدى المتمثل فى الغرب، هو السمة الثانية للتيار الإصلاحى السلفى. وفى هذا الصدد، ينبغى أن تتسم الأشياء بالوضوح. فالمصلحون لا يسعون إلى خلق صدام الحضارات. وإذا اعترضوا على الاستعمار السياسى، والقانونى، والاقتصادى أو الثقافى، فإنهم لم يظهروا أى مشاعر كره معادية للحضارات الغربية التى يعرفها معظم الناس ويحترمونها. ولا يعنى معارضة الاستعمار والتحذير من التقليد المؤدى إلى فقد الهوية الدينية والثقافية رفض كل ما يقدمه الغرب. ومن جانب آخر، لا يعانى المسلمون من عقدة نقص على مستوى الحضارة، فإنهم يتذكرون أن الحضارة العربية الإسلامية كانت منارة للإنسانية خلال قرون عدة. ويأتى الشعور بالانزعاج بسبب عقد المقارنة بين الماضى العظيم والحاضر المهين والذى تقع مسئوليته بقدر كبير على تخدير المجتمع المسلم وتدنى الحضارة الإسلامية فى عهد الدولة العثمانية. وفى هذا السياق، يعتبر الغرب بمنزلة المحفز للمصلحين. ويؤكد ذلك التونسى خضر الدين فى كتابة بحث أو مقال حول الإصلاحات الضرورية للدولة الإسلامية Essai sur les réformes né-cessaires aux musulmans حيث يقول:

"ألفت هذا الكتاب من أجل التحرر من وهم أولئك الذين يتجاهلون كل ما هو جدير بالثناء ومطابق لتعاليم شريعتنا عند شعوب الدين المختلف عن ديننا، ويعتقدون، نتيجة لذلك، فى تحيز فادح، وجوب ازدرائه وحتى عدم الحديث عنه، ويعتبرون مشبوها كل من يستحسن ما هو جيد من نظام أو مؤسسات عند غير المسلمين"(٢٢٠).

ويعد اعتماد ما هو حسن دون إنكاره مبدأ ثابتا فى التيار الإصلاحى. ويدعو المصلحون إلى دراسة موضوعية وعقلانية لكل ما يمكن أن يسهم به الغرب

(220) KHAYR AL DIN (Khérédine). Essaisur les réformes nécessaires aux Etats musulmans. Paris: Dupont, 1868, traduction de l'arabe simultanément de l'édition arabe (Tunis, 1868).

إيجابيا، فى مجال التقدم العلمى أو فى مجال آخر، ودون أن تنتهك هذه المساهمات مبادئ الإسلام. ولكن، وعلى خلاف أنصار التفرنج، يرفض التيار الإصلاحى فكرة نظام مستورد وتقليد سياسى أو قانونى، بما أن الاعتماد على ثقافة قانونية وسياسية تعتبر نفسها عالمية يعتبر "ضارا على وجه الخصوص لأنه يتعارض مع احتياجات المجتمعات شديدة الخصوصية"(٢٢١). وتتركز نقطة الانطلاق فى التغيير، والتطوير مع المحافظة على الهوية؛ لأن الإسلام "لا يتكيف فقط مع العلم، والتقدم والتضامن الاجتماعى، التى هى أسس الحضارات الحديثة، إذا ما تم تفسيره بطريقة صحيحة، بل يأمر بذلك بطريقة إيجابية"(٢٢٢). ويبين محمد أسعد أن اكتساب مفاهيم ومناهج علمية "ليس من قبل التقليد، لاسيما فى حالة شعب تأمره عقيدته فى البحث عن العلم حيث وجد (...) وإذا حافظ المسلمون على هدوئهم وقبلوا التقدم كوسيلة وليس غاية فى حد ذاتها، سيطيعون ليس فقط الحفاظ على حريتهم الداخلية، ولكن أيضا، ربما، نقل سر جمال الحياة الضائع إلى الإنسان الغربى.."(٢٢٣).

ولا يدعى التيار الإصلاحى التعرض للحضارات الأخرى، بل يبحث عن توازن جديد، والحصول على الاعتراف بكرامة الشعوب، ووضع المجتمع المسلم على مستوى المجتمعات الأخرى. وحول هذه النقطة كغيرها، يعتبر التيار الإصلاحى بعيدا عن كره الأجانب والتعصب التى اتصفت بها بعض الحركات الثورية المتطرفة، ممن اعتدنا بطريقة سيئة على تسميتهم "بالمتأسلمين" منذ سبعينيات القرن الماضى. ولا يندرج تغير علاقات القوى بين العالم الإسلامى، وجزء كبير منه تحت الاحتلال، والدول الأوروبية فى نطاق حرب بل تغير سلمى ومتدرج.

---

(221) Rousset, Michel. "Etat importé ou greffe de l'Etat" in Indépendance nationale et système juridique au Maroc, mélanges en hommage au professeur Michel Rousset. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 2000.

(222) HOURANI, Albert. A History of the Arab Peoples

(223) ASAD, Muhammad. Le chemin de La Mecque.

التعليم هو المبدأ الثالث الرئيسى للتيار الإصلاحى. ووفقًا للمصلحين، ينبغى أن يأتى التغيير من دفعة جماعية، تكمن فى التعليم. وقد بيّن محمد عبده أن التغيير يأتى عن طريق التربية والتعليم. حيث تجب فى البداية محاربة الجهل الذى يقوم على رعايته الاستبداد وعملاؤه، والمتعصبون من رجال الدين أو بعض الجماعات التى يسيطر عليها قادة صغار أو أشخاص كاريزمية من الذين يستغلون نقص تعليم الناس ويرسخون نفوذهم باللجوء إلى السحر أو الشعوذة وتعزيز "روح الخنوع، والاستسلام، والاعتقاد فى الأعمال الخارقة والمعجزات المنسوبة للأولياء"(٢٢٤). وفضلا على ذلك، يتطلب التيار الإصلاحى شكلا جديدا للتعليم، يستبعد الحفظ، وتلاوة النصوص، ويتيح مساحة أكبر للفهم الجيد والتفكير. التعليم أولاً يقصد بهذا الشعار، المستمر، تعليم أكبر عدد، لكن أيضا تعليم النخب الجديدة التى تتعلم العلوم الحديثة. ويتم تصور التعليم على أنه عامل من عوامل التحرير والتقدم، وعلاجا للداء الرئيسى الذى تعانى منه الأمة الإسلامية، ألا وهو الجهل. الجهل بالعلم والتقنيات الحديثة، والجهل الدينى. ولهذا السبب فمن الضرورى أن نبحث عن الإلهام والطاقة التى تعيد إلى الإسلام سمته الديناميكية. وبطبيعة الحال، الحاجة الماسة إلى الاجتهاد.

ضرورة الاجتهاد تمثل مركز نهج فكر التيار الإصلاحى. لقد توسع رشيد رضا فى مفهوم الاجتهاد واضعا مبدأ وجوب الدفاع عن العقيدة الإسلامية الثابتة (الإيمان بالله الواحد والوحى المنزل على النبى محمد) واستعمال العقل بغرض ممارسة الاجتهاد، ليس فقط من أجل ما يتعلق بالشريعة، ولكن أيضًا فى استخدامات اجتماعية تطبق فى ظروف خاصة المبادئ العامة التى يحتويها القرآن والسنة. ويلخص ألبير هورانى Albert Hourani المفهوم السلفى فى ما يلى:

"عندما تتغير الظروف، ينبغى تغيير (الفقه والتنظيم الاجتماعى) كذلك؛ وفى العالم الحديث، يتولى المفكرون المسلمون مسئولية ربط تطور القوانين

(224) CHARFI, Abdelmajid. L'Islam entre le Message et l'Histoire

واستخدامات المبادئ الثابتة، وذلك من خلال العمل على توجيه هذا التغيير ووضع ضوابط تحكمه"(٢٢٥).

"وحدة المسلمين" هى المبدأ الخامس للتيار الإصلاحى. هذه هى قاعدة الفكر السلفى، والهاجس الدائم للسلفية المسلمة، وركيزة التيار السنى والذى يعتبر أن المسلمين يشكلون أمة واحدة ينبغى أن تبقى متضامنة. وباسم هذا التضامن، يؤكد المفكرون الحنابلة أنه على سبيل المثال "لا يمكن إقصاء أحد إلا من أراد إقصاء نفسه" وفى قلب هذه الأمة، يجب تجنب "الجدل والتكهنات التى تتحول إلى صراعات أو نزاعات"(٢٢٦).

ووفقا لمفكرى الإصلاح السلفى، ترتبط الوحدة بالحقيقة. وينبغى أن يتحقق وفاق المسلمين حول الإسلام الحقيقى المستمد من القرآن والسنة والسلف. وبالتالى، سيستخدم التيار الإصلاحى فى توحيد الفكر المشترك لجماعات منقسمة سواء بسبب السمة الجامدة التى تتخذها بعض المذاهب وجنوحها تدريجيا إلى التقليد، سواء بسبب انتشار الجماعات التى تغذى الانحرافات الطائفية. ومن المؤكد أن التيار الإصلاحى السلفى حاول القضاء على الخصوصية الطائفية، من جانب، والتقسيم الذى تسببت فيه المذاهب الكبيرة، من جانب آخر. وذلك من أجل السعى إلى إيجاد المبادئ الأساسية للإيمان والفكر المشترك لكل المسلمين. ويسعى التيار الإصلاحى إلى دعم فكرة أن "الإسلام هو معيار كل البشر وفى كل الأزمنة بكل مذاهبه وليس فقط مذهب واحد أو بعض المذاهب أيا كانت هذه المذاهب"(٢٢٧). ويعتبر تجاوز هذه الحدود الصارمة للغاية بين المذاهب والمؤدى إلى الرغبة فى تلفيق قائم على الأصول الوحيدة، وهى القرآن والسنة، إحدى سمات المذهب الحنبلى، وهذا الذى ما سمح، دون فرض

(225) HOURANI, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939

(226) LAOUST, Henri. Essai sur les doctrines sociales et politiques deTakî-d-Dîn Ahmad b. Taymiyya.

(227) Ibn BADIS, mensuel Al Chihab, novembre 1938.

مذهب ضيق على مسلمين يرفضونه"، بربط تيارات الإصلاح المعاصر بالمذهب الحنبلى(٢٢٨).

كما بذل كل من جمال الدين الأفغانى ورشيد رضا جهودا كبيرة للتغلب على الانقسامات القديمة بين السنة والشيعة، ووضع حد للشك المتبادل الذى تسبب فى العديد من مصائب للأمة الإسلامية. لكن هذه الجهود الهادفة إلى التقارب بين السنة والشيعة لم تنجح بسبب رغبة القادة الفرس فى استمرار ترسيخ الطائفة الإيرانية الشيعية، والتى شهدت تجديدا مع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ ثم بعد غزو الولايات المتحدة للعراق عام ٢٠٠٣، الذى شجع على تدخل الجماعات الإيرانية وتأجيج المواجهة بين السنة والشيعة العراقيين.

التضامن (أو الإخاء) بين المسلمين، هو المبدأ السادس للتيار الإصلاحى. ويؤكد هذا المبدأ على أن العالمية هى إحدى الصفات المدهشة للإسلام التى تؤسس روابط روحانية قوية بين المسلمين فى العالم أجمع. "ورغم تقسيم الإسلام من خلال التعديات الأوروبية، وتمزيقه بسبب القوميات التى أقيمت بدهاء.. ما زال يقاوم باعتباره وحدة دينية وبفضل السمة العالمية التى تتصف بها حضارته"(٢٢٩). وذلك ما يقصده الأفغانى بالتيار الوحدوى للمسلمين. ولم يعتقد أى مصلح حقيقى فى إمكانية إقامة خلافة كبيرة تجمع المسلمين العرب، والهنود، والأفغان، والأفارقة أو الآسيويين فى دولة واحدة. ولذا فإن التيار الوحدوى الإسلامى يدعو فى المقام الأول إلى تضامن تتوفر فيه السمات التالية:

- حركة تقوم على المؤاخاة بين المسلمين.

- حركة تحرير وإصلاح تسعى إلى تحرير المسلمين وأراضيهم من كل أشكال الاستعمار والهيمنة، وإصلاح حياتهم ومؤسساتهم الداخلية.

---

(228) LAOUST, Henri. "Le réformisme orthodoxe des Salafiya".

(229) INSABATO, Enrico. L'Islam et la politique des Alliés. L'Islam mystique et schismatique. Le problème du Khalifat, traduit de l'italien. Nancy: Berger-Levrault, 1920.

ـ حركة توحيد تحاول جمع المسلمين بغض النظر عن بلادهم، ولغاتهم، وأجناسهم، وثقافتهم وألوانهم، بهدف لعب دور على الساحة الدولية. وينبغى على الحكومات المسلمة التعاون فى خدمة الإسلام وإدراك أهمية تضامن الأمة.

*

* *

ما نتائج هذه الحركة الإصلاحية السلفية الكبيرة التى تميز الفكر الإسلامى فى القرن التاسع عشر حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية؟ يعتقد البعض إمكانية القول إنها لم تحقق "الأهداف المرجوة"(٢٣٠). وينبغى توضيح ذلك؛ لأن من المؤكد أن تأثيرهم كان عميقا ومستمرا. وفى الواقع، لقد سمحوا لعدد كبير من المسلمين أن يتواصلوا مع التيار التقليدى الإصلاحى، وولدت لديهم رغبة البحث والذوق المتجدد فى بذل الجهد. وفى الماضى، أعاد الإصلاحيون الإسلام الحنيف باعتباره دين "الوسط" بين انطواء المحافظين أو المتطرفين، الذين سيطورون لاحقا، والمتفرنجين المتأثرين ببعض المنظرين.

وبالدعوة إلى صحوة وديناميكية اجتهاد جديدة، سمح إصلاحيو السلفية "بتجاوز الخلافات التى عفا عليها الزمن الخاصة بالمذاهب الفقهية؛ وتيسير الاستعانة بالتشريعات الغربية، مع المحافظة على ضرورة مراجعتها وفقًا للمعايير الدينية(٢٣١). وساهم الإصلاحيون فى النهوض بالتراث المسلم واللغة العربية. ومارسوا تأثيرا مستمرا فى مجال الأفكار وفى مجال السياسة. وأخيرا، سمحوا للتيار السلفى بتنظيم صفوفه واستعادة حيويته وقدرته على التطوير.

فى الواقع، قدّم الفكر الإصلاحى للإسلام:

"سببا جديدًا للبيان وضمانة متزايدة، وتحديا بصرامة للمؤثرات الخارجية.. جعل القاعدة العريضة تدرك تميز الإسلام، وكمال اللغة العربية، والآثار الضارة للاستعمار، والسمة الدنيئة للسياسيين والحكومات التى تتحالف مع الغرب"(٢٣٢).

---

(230) FILALI-ANSARY, Abdou. Réformer l'Islam ? Paris: La découverte, 2003.
(231) RONDOT, Pierre. L'Islam et les musulmans d'aujourdhui, T. II., 1965.
(٢٣٢) نفس المرجع.

الجزء الثالث

القضايا الرهنة

كان للتيار الإصلاحى الإسلامى مصلحون أوائل أرادوا مناهضة التغييب والتحجر فى الإسلام بمعالجته من المشاكل الداخلية. واعتبارًا من نهاية القرن التاسع عشر، وخلال النصف الأول من القرن العشرين، وبدون إهمال الهدف الأول، سعى التيار الإصلاحى الكبير كما بينه الأفغانى، وعبده، والكواكبى، ورضا أو إقبال إلى الرد على تحدى الغرب، من خلال الدعوة إلى إحياء الفكر، وتنمية التعليم، والانفتاح على العلوم والتقدم. وعلاوة على ذلك، بدأت الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامى تتغير، بعد الحرب العالمية الأولى، لاسيما مع سقوط الخلافة أو على الأقل سقوط ما تبقى منها على يد مصطفى كمال أتاتورك، عام ١٩٢٤، وإعادة بناء دولة إسلامية جديدة، هى مملكة سعود التى كانت تعمل على حماية الأماكن المقدسة فى مكة والمدينة؛ والتوترات فى الهند بين الهندوس والمسلمين؛ ومشكلة فلسطين فى مواجهة الاستعمار الصهيونى. وتسبب الحدث الكبير، وبسبب أهميته الرمزية، وتلاشى الخلافة العثمانية، إلى تساؤل المسلمين عن وسائل الحفاظ على وحدتهم، حتى لو أصبح الضغط الغربى أكثر عدوانية. وشجعت هذه الظروف على تصاعد قوة الحركات الإسلامية التى أعطت الأولوية للنضال السياسى مثل المودودى فى الهند، والإخوان المسلمون فى مصر وفى فلسطين. ومنذ ذلك الحين، طرحت مسألة علاقة الدين بالسياسة. وبعد وفاة رشيد رضا (١٩٣٥) ووقف إصدار جريدة المنار(٢٣٣)، استمر المصلحون فى التعبير عن أنفسهم فى العالم الإسلامى ولكن، وفى ذات الوقت، ظهرت حركات فكرية جديدة تشجع الفوضى الناجمة عن الاضطرابات السياسية التى تهز العالم الإسلامى، لاسيما الشرق الأوسط العربى.

---

(٢٣٣) على نقيض الفكرة المنتشرة، وبدون شك لأسباب غير بريئة، لم يعهد رشيد للإخوان المسلمين بميراث جريدة المنار فقط. ففى عام ١٩٣٩، أصدرت الجماعة جريدة تحمل الاسم نفسه حتى عام ١٩٤٢.

الفصل السابع
الإسلام وتحديات العالم الحديث

منذ الثلاثينيات، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، حاصر التيار الإصلاحى العديد من الصراعات: صراعات جماعات تستعمل الدين لتصور أيديولوجيا ثورية جديدة بديلة عن التيار الإصلاحى؛ وصراعات غرب متغطرس وإمبريالى، وجد مؤيدين من بين المتفرنجين ممن يحلمون "بالذهاب إلى الغرب"، مثل المؤلف على عبد الرازق، والذى يعتبر نموذجا للفرنجة بسبب كتابه الإسلام وأصول الحكم L'Islam et les fondements du pouvoir.

المثالية الثورية.. من الأيديولوجيا إلى التعصب

يكمن الحدث الأكثر أهمية فى تطور مذاهب جديدة فى الفترة التى أعقبت الحرب وغفلت عن أولوية الإصلاح الإسلامى مدعية إحلاله بأيديولوجيات تدعو إلى حدث مهم. وكانت العدوانية الإمبريالية، وتغلغل الحركة الصهيونية فى فلسطين بتشجيع الأنجلو سكسونيين، وتصلب التوجه الاستعمارى المتزايد، وضعف الأنظمة التى ليس لها مصداقية كبيرة، وتفاقم التناقضات المقصودة (على سبيل المثال، بين الهندوس والمسلمين فى شبه القارة الهندية).. هى العوامل التى تنطوى على آثار مهمة على صعيد الفكر الدينى والسياسى. وبالتوازى مع الصعود القوى للقوميات مثل، القومية العربية التى تركزت حول فلسفة حزب البعث الذى أسسه السوريان ميشيل عفلق وصلاح الدين بيطار عام ١٩٤٧، نمت

تدريجيا أيديولوجيا الإسلام السياسى حتى أصبحت أيديولوجيا خالصة للثورة. ولم يعد الهدف الدفاع عن العقيدة، والدعوة إلى التجديد من خلال الإصلاح والارتقاء بالحضارة الإسلامية، بل من خلال نشاط سياسى يتخذ من الدين" شعارا"(٢٣٤). ولم ينشأ هذا التيار الثورى غير الإصلاحى بين عشية وضحاها. فهو نتاج عملية طويلة بدأت مع تأسيس جماعة الإخوان المسلمين المصرية، فى بداية الثلاثينيات، ولكن لا بد من توضيح أنه ليس من العدل تحميل حسن البنا مسئولية التطرف الذى حدث بعده.

السؤال الذى يطرح نفسه هو معرفة ما إذا ما كانت حركة الإخوان المسلمين هى مصدر التيارات الراديكالية والمتطرفة التى تزايدت بعد ذلك، لاسيما بداية من السبعينيات. ويعرض المفكر السويسرى طارق رمضان النظرية القائلة إن حسن البنا هو وريث أفكار جمال الدين الأفغانى أو محمد عبده وسار على نهج التيار الإصلاحى، وربط نموذج العودة إلى الأصول، والأصالة، ببرجماتية المصلح الاجتماعى(٢٣٥). وعلى النقيض، يدعى البعض أن الحركة الجديدة التى أسسها حسن البنا يمكن أن تكون أصل "الإسلام السياسى" المعاصر(٢٣٦)، والتطرف الأكثر راديكالية. وينبغى أن تكون أيضا الإجابة على السؤال المطروح بطريقة واضحة. كما لا بد من توضيح هذه المزاعم من خلال التمييز بين فكر حسن البنا والتطورات المعقدة التى طرأت على جماعة الإخوان التى أسسها والتى تضمنت توجهات مختلفة، بعضها معتدل، وبعضها الآخر راديكالى. ويعنى ذلك، أنه من المستحيل تجاهل ما يفصل البنا وجماعته عن الحركة الإصلاحية، وبالتالى، عن الحركة السلفية.

---

(234) BERQUE, Jacques. L'Islam au défi,

(235) RAMADAN,Tariq. Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique. Paris: Bayard éditions/ Centurion, 1998.

(236) SFEIR, Antoine.Les islamismes d'hier à aujourd'hui. Paris: Lignes de repères, 2008.

ويرى حسن البنا أن صعوبة تطور العالم الإسلامى لا تعود فقط لمشاكل مذهبية متحجرة بسبب التقليد الأعمى، بل لأسباب اجتماعية وسياسية. ولا يأمل حسن البنا فقط فى نهاية لسبات الفكر، بل يركز على المشاكل الاجتماعية، والاهتمامات المادية لعامة الناس، ومطالب الطبقة الوسطى، والاستخدام السيئ لنظام سياسى يشجع على الفساد وسيطرة كبار الإقطاعيين. وقد سمحت له هذه الآراء النقدية، التى يستند إليها الكثير، وليس لها أى صلة بالدين الإسلامى، بضم عدد كبير من المصريين من الطبقة المحرومة أو المتوسطة، وأن يجذب تعاطف من يريدون، بطريقة مشروعة، المزيد من العدالة الاجتماعية. وعملت جماعة الإخوان المسلمين على جذب أعضاء كثيرين من خلال تنظيمها الداخلى، وطرق عملها، وأساليب التجنيد فيها، وانتماءات أعضائها؛ ومن خلال استغلال ذكى للظروف الاقتصادية والسياسية؛ وإنشاء حملات مؤيدة مناصرة للقضية الفلسطينية منذ منتصف الثلاثينيات؛ وشكل من أشكال الشعوبية، والتأكيد على فضل إنشاء خدمات اجتماعية خيرية والاستعاضة عن أوجه القصور فى الدولة، لدرجة أنها أصبحت إحدى التنظيمات الجماهيرية الأولى فى العالم العربى والإسلامى والتى انتشرت بطريقة سريعة.

الملاحظة الأولى هى أن جماعة الإخوان المسلمين لم يأتوا بجديد على المستوى الدينى والمذهبى. ولا يتسم فكرهم بالثراء أو الأصالة؛ ويتمسكون بالمبادئ المقبولة عادة. وإذا كان المذهب الذى يعرضه حسن البنا يتماشى مع السلفية؛ فإن الاختلاف الكبير فى أنه يركز بقوة على العمل السياسى. وقد عارض هذا الموقف، منذ عام ١٩٣٢، بعض الإخوان "من غير السياسيين" الذين تركوا الحركة. والجدير بالذكر أن كثيرا من العلماء التقليديين لم يؤيدوا هذا التسييس الذى يمكن أن يؤدى إلى وضع طائفى أو تمرد ضد الحكومات. وتتمتع الجماعة فى الواقع، بكل خصائص حزب ذى شعار محرك، وأسطورة: الإسلام، أو بالأحرى الفكرة التى يقدمها قادة هذا الحزب عن الإسلام. ويمتلك الحزب قسما للنظام، أو بالأحرى ميليشيا تعتبر بمنزلة جناح سرى ومسلح، تم إنشاؤه فى عام ١٩٣٨

على وجه التقريب. وباعتبار جماعة الإخوان كحزب سياسى للطبقة الوسطى، لم تنج من مصير كل الأحزاب التى تقوم، وفقا لصموئيل ويل (متوفى فى ١٩٤٣)، على تعبئة المشاعر والدوافع والانفعالات، وبغض النظر عن أنهم يمتلكون مذهبا أو عقيدة، يعمل الإخوان المسلمين على أساس الانضباط ويكمن الدافع الوحيد فى نمو حركة الإخوان. وفى هذا الصدد، كتب صموئيل ويل ما يلى:

"يعتبر الحزب السياسى بمنزلة آلة لتصنيع العاطفة الجمعية. والحزب السياسى هو تنظيم يُبنى بطريقة تسمح بممارسة ضغط جماعى على فكر فرد ينتمى إليه. والغاية الأولى والوحيدة لأى حزب سياسى فى نموه الذاتى وذلك بلا حدود"(٢٣٧).

ومثل كل حزب، كانت الجماعة تحتاج لأيديولوجيا. نادى المصلحون المستنيرون، وبدلا من الإصلاح من أعلى بفضل بناء العقول والذى دعا إليه المصلحون المستنيرون، لاسيما محمد عبده ورشيد رضا إلى أن استبدل حسن البنا بذلك تعبئة القاعدة، حول شعارات مختصرة مثل (الإسلام هو الحل)، التى يمكن أن تؤدى، بسبب التكوين الفكرى الخاطئ، إلى أفكار سطحية خطيرة تصل لحد الإفراط. وأدى تسييس الحركة إلى بناء أيديولوجيا اجتماعية سياسية، بسيطة من أجل الاحتياجات وفاعلية الانتشار، وشمولية لخضوعها إلى الانجراف الطائفى لكل الأيديولوجيات المؤيدة لها(٢٣٨).

نضيف إلى ذلك، أن إعلان دولة إسرائيل فى فلسطين، والحرب الإسرائيلية العربية، عام ١٩٤٨، والضعف المخزى لمعظم الأنظمة العربية يعمل على إشعال العقول، وتشجيع انتشار الإخوان. وفى ذلك الحين، تم طرد ٨٠٠٠٠٠ فلسطينى من أراضيهم، واتهم الشارع العربى الأنظمة القائمة بالعجز فى مواجهة النكبة.

(237) WEIL, Simone. Note sur la suppression générale des partis politiques. Paris: Climats/Flammarion, 2006.

(٢٣٨) نفس المرجع.

وفى هذا السياق، أصبح كثير من الناشطين السياسيين أكثر تطرفا، لاسيما داخل جماعة الإخوان المسلمين. وبعد هذه التجاوزات الشديدة التى أدت إلى مقتل القاضى الخازندار وجنديين بريطانيين، ثم اغتيال رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى، فى ديسمبر ١٩٤٨، الذى أمر بحل الجماعة، والتى أدانها بوضوح حسن البنا، ولكنه فقد السيطرة على التنظيم السرى المسلح، وتم اغتياله فى ١٢ فبراير ١٩٤٩. ولم يؤدِّ موت حسن البنا إلا إلى التأكيد على السمة الحركية للتنظيم فى الوقت الذى نشأ فيه تيار فى الضفة الغربية، على يد منشق عن الإخوان المسلمين، يدعى تقى الدين النبهانى (متوفى عام ١٩٧٧)، مؤسس حزب التحرير الإسلامى الذى كان هدفه الرئيس هو النضال ضد الصهيونية(٢٣٩).

وفى عام ١٩٥٤، وبعد أن تم فرض ناصر نفسه على رأس الثورة القومية التى أطاحت بالنظام الملكى عام ١٩٥٢، ساءت الأحوال بالنسبة للإخوان المسلمين. ولم تقدر الجماعة أن ناصر لم يترك لهم أى فرصة للعمل السياسى: وتوجه إلى المهمشين، وأطلق شعاره الشهير: "ارفع رأسك يا أخى لقد مضى عهد الاستعباد"؛ وأعاد توزيع الأراضى على الفلاحين، ودعا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وعارض الإمبريالية الغربية والشيوعية المادية والملحدة. وفى الواقع، استعادت الثورة الناصرية جزءا كبيرا من الطبقات الاجتماعية التى كانت تشكل كتائب الإخوان المسلمين الكبيرة. وبالإضافة إلى ذلك، اهتم ناصر بوضع المشروع القومى فى سلسلة من الدوائر والتى يحتضنها الإسلام. وتلا ذلك صراع مميت بين ناصر والإخوان. وفى ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤، وفى أعقاب فشل محاولة اغتيال الرئيس، زادت عمليات قمع الإخوان المسلمين. وتكونت عند جيل السجون من الإخوان أيديولوجيا جديدة، أكثر تطرفا، بحثا عن الشخص الذى سيصبح أحد منظرى الإسلام الأكثر جدلا فى القرن العشرين.

(239) COMMINS, David. "Taqi al Din al Nabahani and the IslamicLiberation Party" in The Muslim world,1991,vol.81 n°3-4, pp. 194-211.

انضم سيد قطب، ليبرالى سابق، وقريب من طه حسين أو عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤)، وماركسى سابق، إلى الإخوان المسلمين فى نهاية عام ١٩٥٢، وفى أعقاب إقامته فى الولايات المتحدة، صار رئيس قسم الدعاية (١٩٥٣) ورئيس تحرير الجريدة الأسبوعية الإخوان المسلمين. وبدأ فى نشر تفسير للقرآن فى سلسلة. وهو تفسير لرجل لا يعتبر عالما إسلاميًا، وظل يفتقر إلى الخلفية الدينية القوية، ويعتبر فى ظلال القرآن تفسيرا غير علمى، حيث أهمل الكاتب، المرتبط بالمعتزلة، تماما، توضيحات الأحاديث النبوية ومجمل السنة لكى يتمسك بآرائه الخاصة، و"بقراءة ثورية" للقرآن[٢٤٠]. وإذا أردنا بأى وسيلة الحديث عن بروتستانتية فى الإسلام ـ بروتستانتية يمكن أن تكون كالفينية أكثر منها لوثيرية ـ فربما يجب البحث عنها فى فكر سيد قطب، وبالتالى ملاحظة أن هذا الفكر يمكن أن يؤدى بالعقول الضالة إلى التشيع وإلى أسوأ الانحرافات.

وبعد سجن سيد قطب عام ١٩٥٤، أصبح متشددًا، بسبب المعاملة السيئة وانعزاله عن العالم الخارجى، ويعتبر قطب فى الواقع من أوائل مجموعة المفكرين (شاريعاتى، وحنفى، ومنير شفيق)، أولئك الذين حاولوا المزج العشوائى بين الماركسية والثورية الإسلامية. وفى كتابه، العدالة الاجتماعية والإسلام (١٩٤٩)، انخرط قطب فى تفسير اجتماعى ـ ماركسى للدين وحاول أسلمة أيديولوجيا صراع الطبقات، مثلما فعل، لاحقا، الإيرانى الشيعى، على شاريعاتى أو الفلسطينى منير شفيق. ويجب التأكيد هنا على الربط بين الأيديولوجيا الجديدة "المتأسلمة" والأيديولوجيات العلمانية الثورية. مما يسمح بالتأكيد على أن الأسلمة الثورية لا تجد أصولها فى الإسلام، بل تشوه الإسلام وتخطفه، وعلى أنه فى النظم الشمولية، يكون الاعتماد على حل أيديولوجى، والعنف الحديث الذى يبحث عن بنائه فى أصنام دموية نشأت مع الثورة الفرنسية وعصر الرعب

(240) CARRÉ, Olivier. Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical. Paris: éd. du Cerf - Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984

(١٧٩٣ ـ ١٧٩٤)، ثم مع الشيوعية التى تعتبر مزيجا من الماركسية ومذهب روبسبيير[٢٤١].

وعلى خلاف الباكستانى المودودى الذى فكر فى بناء دولة إسلامية جديدة، حيث لم يدعُ حزب الجماعة الإسلامية إلى أى ثورة "بل دعا إلى وجود قانونى، طوال تاريخه حتى الآن"[٢٤٢]. وضع قطب نفسه فى منظور ثورى واضح. يسيطر عليه مفهوم المدينة الفاضلة الثورية التى ترتدى ألوانا إسلامية. وهو قبل كل شىء مناضل، يحاول أن يعطى شرعية إسلامية إلى نظرياته؛ مستندا إلى كبار الكتاب من الزمن الماضى ـ لاسيما ابن تيمية والماوردى (مؤلف الأحكام السلطانية فى بداية القرن الحادى عشر). ولم يتردد فى عرض الفكر المتطرف وتفسير الأعمال أو المؤلفات بطريقة مختلف عليها، علاوة على فصلها عن السياق التاريخى. ويوضح قطب فى معالم فى الطريق، وهو كتاب يلخص تطور فكره، وكتابه الصغير لماذا أعدمونى؟ هو كتاب مفضل للتيار الثورى الذى سيولد. وقد حدد قطب إستراتيجيته الثورية من خلال الانخراط فى انحراف منهجى لمفاهيم إسلامية تقليدية؛ كى يعيد تفسيرها بطريقة حزبية. ونذكر على سبيل المثال، أن الإسلام يؤكد على العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروات، وقد حول قطب هذا المبدأ إلى نوع من أنواع مناهضة الرأسمالية على الطريقة الماركسية. ووفقًا للإسلام، يخضع الجهاد لقواعد واضحة جدا تتعلق بدفاع الأمة الإسلامية عن نفسها فى حال تعرضها للاعتداء؛ ولكن سيد قطب شبه الاجتهاد بطريقة غير صحيحة بالثورة ضد النظم الموجودة فى الدول الإسلامية والتى تعتبر من وجهة نظره "نظم كافرة". وبينما تقر السنة ضرورة طاعة ولاة الأمور؛ يدافع قطب عن فكرة التمرد الثورى. ويؤكد على أن كل من يخرج عن الطريق المستقيم يتصف بالجاهلية؛ والذى يؤدى إلى تكفير كل مسلم، يحكم عليه بالكفر، فى حين أن

(241) FURET, François.Penser la Révolution française, Gallimard, Paris, 1978.
(242) KEPEL, Gilles. Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard, 2000.

التكفير، الذى يبغضه بصفة عامة المذهب السنى، هو من سلطة العلماء المؤهلين، وفى ظروف استثنائية جدا. وتبنى أيضا نظرية الحكم لله (الحاكمية)، التى وضعها المودودى، لكنه غالى فيها مؤكدا، على عكس المذهب السنى، أن الحكم لله وحده، ولم يسمح للإنسان بإنشاء معايير لقانون وضعى تتطلبه الضرورة. إلا أن هذا التأكيد يتعارض مع القرآن الذى يدعو المؤمنين إلى الشورى لمعالجة أمورهم (القرآن سورة آل عمران، آية ١٥٩، وسورة الشورى، آية ٣٨) وطلب من ولاة الأمر أن يحكموا ويأخذوا كل التدابير اللازمة لحسن سير المجتمع.

ومن الواضح أن قطب يحاول تبرير الثورة من خلال بناء أيديولوجى مذكرا بتيار الخوارج المتعصب، وهادفا إلى مخالفة المذهب السنى الذى يجد كراهة فى الخروج على السلطات. ومن أجل أن يجعل من التمرد شيئا مقبولا، جمّل قطب خطابه بمراجع دينية خاطئة. وأخيرا، ووفقا لبعض المبادئ المستلهمة من فكر جرامشى Gramsci، يؤكد سيد قطب أنه من المستحيل إقامة دولة إسلامية نموذجية قبل تكوين طليعة الأيديولوجيا الثورية، التى تسمح بإعادة تكوين المجتمع المسلم النموذجى والذى يتعارض مع عالم الجاهلية. وقال فى كتابه (لماذا أعدمونى؟): "تبدأ الحركة الإسلامية بالقاعدة". ومن هذا المنطق، وخلال فترة إطلاق سراحه القصيرة عام ١٩٦٤، عمل على بناء حزب جديد.

ومع أفكار قطب، نقترب من نقيض التيار الإصلاحى السلفى. ونحن هنا فى تعارض مع المذهب السنى، رغم استناد هذه الأيديولوجيا إلى كبار العلماء الذين تم تشويه أفكارهم فى غالب الأحيان. وفى نهاية المطاف، ما يدافع عنه ليس الإسلام، بل فكرة الثورة "الإسلامية". ويتركز الرابط الداخلى لكل مؤلفاته فى الثورة؛ فهو اتباع نهج تيار لينين الثورى ويطلق عليه "تيار إسلاميا" الذى تطور منذ السبعينيات. ولم تخدع أفكار سيد قطب عن الثورة الإخوان من السائرين على درب حسن البنا، ففى عام ١٩٦٩، أصدر مرشد الإخوان، حسن الهضيبى

(متوفى عام ١٩٧٣)، كتابا بعنوان دعاة لا قضاة(٢٤٣)، يهدف لوضع حد لإثارة بعض الإخوان بسبب كتابات قطب، والتى تفسر بطريقة خاطئة فى غالب الأحيان(٢٤٤). ويحتوى كتاب الهضيبى على نقد لنظرية الحاكمية للمودودى وعلى دحض لأيديولوجيا قطب على وجه الخصوص. وبشأن اعتراضه على مفهوم التكفير، بيّن الهضيبى أن عمل الإخوان المسلمين يجب أن يكون فى إطار الدعوة الإسلامية فى المجتمع الذى يقيمون فيه، ولا يمكن اعتباره مجتمعا جاهليا. فبالتأكيد، يوجد مسلمون مذنبون، ولكن لا يكفر شخص مسلم على الإطلاق؛ لأنه ارتكب ذنبا. وأخيرا، يؤكد على وجوب العودة إلى الأصول غير الثورية، والعمل على إحياء الحركة. ويبين رفض أطروحات قطب، من قبل أعلى سلطة فى الإخوان المسلمين، وجود قطيعة بين الجماعة والمفكر الثورى الذى يصر البعض على تقديمه باعتباره خليفة للبنا. وتبين الأحداث اللاحقة أن هذا الحذر لم يكن بلا قيمة نظرا لقيام "خليط غير متناسق من الطوائف غير المستنيرة"(٢٤٥) بالاستناد إلى فكر قطب للشروع فى مغامرة إرهابية.

ووصل التراجع إلى قمته مع قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، والتى أتت إلى السلطة بنظام يسيطر عليه رجال الدين الشيعة، يرتكز على أيديولوجيا أصولية رجعية تمزج بين القومية الفارسية وبعض المفاهيم الشيعية، أيديولوجيا أنكرها كبار مفكرى هذا المذهب. هذا إلى جانب الحماس الذى أحدثته الثورة الإيرانية فى بعض أوساط اليسار الغربى، حيث تم الاحتفاء لنظام "الملا" أو الملالى باعتباره "انتقاما للمضطهدين"، و"انتصارا للعالم الثالث". كما أن هناك نشطين فى العالم الإسلامى السنى تجاهلوا الطابع الشيعى والمعادى للعرب فى الثورة الإيرانية، وقاموا بتحية ما يعتبرونه نجاحا "لإسلام ثورى". وينظر البعض إلى الخومينى على أنه مثل شى جيفارا جديد؛ والآخرون يعتبرونه "منقذا للإسلام".

---

(243) el HOUDAȂBI,Hassan.Dou'atlâqoudat (Des prêcheurset non des juges). Le-Caire, 1969.

(244) CARRÉ Olivier, MICHAUD Gérard. Les frères musulmans

(245) KEPEL, Gilles. Jihad

وبطبيعة الحال، ليس هو هذا ولا ذاك. وليس الاهتمام بتجديد الإسلام هو الذى يسيطر على فكر الخومينى، بل مفهوم ضيق وطائفى لخصوصية شيعية مرتبطة بالقومية الفارسية. ورغم ذلك، انخدع بعض الثوريين المسلمين ممن يرتبطون بدين أو بلاهوت التحرير، مبدين إعجابهم بأيديولوجيا الخومينى[٢٤٦]. وبذلك تم بناء أيديولوجيا جديدة بطريقة عشوائية مبنية على توليفة غريبة من الأيديولوجيا الماركسية وتيار إسلامى، يلعب فيه الدين دور أيديولوجيا ثورية. ويعتقد منظر "اليسار الدينى" القديم المصرى حسن حنفى، والذى يقترب فكره من المفكر الماركسى على شاريعاتى، تلميذ تلميذ فرانتز فانون Frantz Fanon (متوفى عام ١٩٦١)[٢٤٧] فى إمكانية "ظهور الجماهير داخل الثورة الإيرانية من خلال التاريخ.. وإحياء التيار الناصرى على المستوى الشعبى والإسلامى"[٢٤٨] فى الثورة الإيرانية. ويعتقد رفعت سيد أحمد فى وجود علاقة بين الثوريين المصريين، سيد قطب وعبد السلام فرج، مؤسس جماعة الجهاد المصرية التى اغتالت السادات، من جهة، وبين الخومينى الذى يعتبرهم أبطالا فى النضال ضد التفرنج[٢٤٩]. ومن جانبه، يؤمن الفلسطينى منير شفيق، ماركسى سابق ومسيحى اعتنق الإسلام، بأنه اكتشف الجانب الثورى فى الإسلام بفضل الخومينى[٢٥٠]. وفى تونس، تأثر أيضا راشد الغنوشى، مؤسس حركة التيار الإسلامى[٢٥١]، عام ١٩٨١، بثورة الخومينى.

---

(246) KHOURI, Nicole. ،D'Egypte : trois lectures islamiques de la révolution islamique iranienne .بCahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien, n.٢٢ ؛

(247) FANON, Frantz. Les damnés de la terre. Paris :تMaspero, 1961.

(248) HANAFI, Hassan. Les mouvements religieux contemporains (en arabe). Le Caire :تMadbouli, 1988, p. 15.

(249) SID-AHMED, Rifaat. Les mouvements islamiques en Egypte et en Iran (en arabe), 1989, Le Caire, Dar Sina

(250) CHAFIK, Mounir. Lصاslam et les défis du monde contemporain

(٢٥١) تعتبر هذه الحركة التى أخذت بعد ذلك اسم النهضة توجها مصريا للإخوان المسلمين، لكن استلهمت فكرها على وجه الخصوص من الباكستانى المودودى والثورة الإيرانية.

وفى ظل هذه الظروف التى تعانى من الاضطراب الفكرى، والتى توازت مع الأحداث التى أثرت فى الدولة الشيعية الوحيدة، نمت أيديولوجيا معارضة فى العالم الإسلامى السنى، حيث أبرز منظروها موضوع الثورة من أجل الوقوف على نتائج تدعو إلى العنف ضد كل أولئك الذين يعلنون عن أنهم "أعداء الإسلام". وتميزت فترة الثمانينيات والتسعينيات بانتشار التيارات الثورية المتطرفة التى ازدهرت فى سياق الأزمات الإقليمية، مثل استمرار القضية الفلسطينية، الصراع الهندى الباكستانى، وحرب أفغانستان، والحرب العراقية الإيرانية، وحرب الولايات المتحدة ضد العراق، فى عام ١٩٩١.

وخلال الحرب الأفغانية ضد الروس، عبأت حركة الجهاد متطوعين من كل الدول الإسلامية من أجل تحرير دولة إسلامية من الاحتلال السوفيتى، إرادة أتت من كل الدول الإسلامية. وفى أعقاب انسحاب السوفيت، فى عام ١٩٨٩ وسقوط نظام نجيب الله الشيوعى عام ١٩٩٢، تعرضت البلاد لحرب بين الفصائل العرقية والتى انتهت، فى عام ١٩٩٦، بانتصار طالبان، وهم طلاب علوم الدين ينتمون فى أغلبيتهم إلى عرقية البشتون[٢٥٢]، تعلم هؤلاء فى مدارس حنفية وفقا لمذهب الديوبندية المدعوم من باكستان. وفى ذلك الحين، سمحت الحرب ضد العراق (١٩٩١) التى احتلت الكويت، فى أغسطس ١٩٩٠، للولايات المتحدة بوضع قوات فى الجزيرة العربية. وعادت نصف قوة الجهاد الأفغانى إلى بلادهم، وبدلا من أن يتم استقبالهم كأبطال، وجدوا أنفسهم محل اشتباه. واستأنف بعضهم الجهاد فى البوسنة، وعمل الآخرون فى النشاط الثورى فى بلادهم، لاسيما فى الجزائر، وفى مصر، والسعودية. وفى هذا السياق ظهر على الساحة قائد نشط يسمى أسامة بن لادن، عميل سابق للمخابرات الأمريكية CIA، والذى سيجعل من نفسه بطلا دوليا ثوريا إسلاميا معارضا للعولمة الغربية، بإسلام معولم لا جسد له.

---

(٢٥٢) يمثل البشتون غالبية فى أفغانستان (٤٥٪) ويضم أكثر من (آلاف) الملايين من الأشخاص من الجانب الآخر من حدود دوران فى باكستان.

ووقعت أحداث ضخمة مثل هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ضد الولايات المتحدة لتعزز أسطورة هذا الإرهاب الدولى الذى اشتهر باسم تنظيم القاعدة والذى عملت الأوساط الغربية بسبب عدم المواءمة أو بسبب الحسابات الخاطئة، على جعله فوق "التيار الإسلامى المتشدد" مهملة حجمه الحقيقى: إنه تنظيم ثورى، عالمى، معادٍ للامبريالية، ومؤيد للعالم الثالث.

وفى الواقع، يعتبر مدلول معنى الحركات الثورية النشطة التى تزعم انتماءها للتيار المتأسلم اجتماعيا وسياسيا أكثر منه دينياً. وأحيانا، كانوا يبدون وكأنهم أتاحوا الفرصة للعلمانية الغربية أن تختصر الإسلام فى نظام سياسى ثورى متناسين جوهره الروحى. وفى الواقع، يأتى الاستخدام السيئ للمراجع الإسلامية من أدلجة إيديولوجية لما هو سياسى فى العالم الإسلامى المعاصر، تحت تأثير الهيمنة الغربية، وكرد فعل عليها. ولا يعبر مفهوم التصور السياسى للتيار الإسلامى المتشدد بالضرورة عن مفهوم قرآنى(٢٥٣). وعلى أية حال، فمن الواضح أن المسألة لم تعد تتعلق بتفسير الإسلام، ولا باهتمام إصلاحى، بل مشاعر وعواطف غير عقلانية تؤدى إلى مواقف متعصبة، لاسيما الخزى الذى يعانى منه كل المسلمين الذين لا يؤمنون بهذه النظريات. وبسبب الفتنة التى أحدثوها، والقطيعة مع الإسلام، يمكن وصف هذا التيار المنحرف بالخوارج، تلك الطائفة التى اغتالت الخليفة على، فى ٢٤ يناير ٦٦١، وأجازت سفك دماء المسلمين المذنبين من وجهة نظرها، وانغمست فى كل أنواع الأعمال الوحشية ضد المسلمين الذين تتهمهم بالكفر. وفى نهاية القرن السابع، دعت طائفة الخوارج الأزارقة، التى أسسها الفارسى نافع بن الأزرق، إلى امتحان يطلب من كل رجل دين، كدليل على الإخلاص، وهو أن يذبح عدوا سجينا. وبعد ذلك، أنشأ الأزرق مذهب الاستعراض، القتل الدينى، الذى يجيز قتل الرجال ممن يحكم عليهم بالكفر؛

(253) FERJANI, Mohamed Chérif. Le Politique et le religieux dans le champ islamique. Fayard: Paris, 2005.

وكذلك نسائهم وأطفالهم. ويعتبر الأراضى التى يحتلها المسلمون الآخرون؛ أى الذين لا ينتمون إلى طائفتهم "دار كفر"، ويستحلون الاعتداء على أفرادها.

ومن الواضح أنه منذ تجاوزات التعصب الخارجى وحتى الإرهاب الحالى، كانت شعوب العالم الإسلامى هم أول من عانى من إرهاب المتطرفين(٢٥٤). ولهذا السبب بقيت الحركات الثورية والخوارج محدودة جدا؛ ولم تنجح محاولتها فى استرداد الدين؛ لأن الجماهير المسلمة رفضتها بالكامل. ورغم ذلك، وإذا لم ينجح الناشطون الخوارج فى ضم جزء كبير من العالم الإسلامى؛ فإن حركتهم المشاغبة أحدثت ضررا كبيرا بالإسلام بسبب محاولة استغلال الدين واستخدام ألفاظ تنتمى إلى الإسلام مثل: جهاد، وشهيد، وجماعة أو سلفية. وتعتبر هذه الألفاظ، التى تم اختطافها فى الواقع، ضحايا تم تشويه معانيها بطريقة مروعة.

وكان تشويه المعنى واضحا لاسيما فى معنى السلفية. وفى الواقع، نعلم أن الاستناد إلى السلف هو أحد أساسيات حركة الإصلاح الذى اختار محمد عبده أن يطلق عليها السلفية، والتيار السلفى هو أحد أسس الإصلاح والتقدم. والجدير بالذكر، أن التيار السلفى ليس أيديولوجيا بل منهجا، ووسيلة لفهم الدين من خلال العودة إلى الأصول واستبعاد التفسيرات المشكوك فيها، والإضافات، والخرافات أو أيضا عوامل القصور الذاتى التى تراكمت عبر الزمن. وتعتبر السلفية، المرتبطة بالتيار الإصلاحى، وبممارسة الاجتهاد ورفض التقليد ضامنا للأصالة، والنقاء الأصلى والالتزام بأصول الإسلام. وليس لها أى علاقة بتيار متطرف. وإذا استولى بعض المتطرفين، فى نهاية القرن العشرين، على لفظ السلفية، فمن الثابت أنهم ابتعدوا عن الفكرة التى يعبر عنها اللفظ، وكان من الحكمة أن يكون المعلقون و"المتخصصون" أقل حرصًا فى استخدام لفظ السلفية لوصف الانحرافات الطائفية والمتطرفة. وعلى أية حال، فمن الضرورى التأكيد على أن استخدام لفظ "سلفى" ليس له أساس علمى: "فأكثر من كونها يعرب أكثر

(254) KEPEL, Gilles. Fitna. Guerre au cur de l'islam. Paris: Gallimard, 2004.

من واقع حقيقة اجتماعية أو مرجعا أيديولوجيا محددا يبدو أن هذه التسمية تعبر عن استياء المراقبين فى الغرب حين تجعلهم ثغرة الألفاظ الإسلامية يدركون هشاشة احتكار النظام الخاص الذى يرجعون إليه"(٢٥٥).

ويكمن التعارض الرئيسى بين سلفية المصلحين، مثل محمد عبده ورشيد رضا، والسلفية الثورية المزعومة، فى أن المصلحين يرون أن العودة إلى الأصول وسيلة للحصول على جرعة دينية جديدة من تحديد ما يجب الحفاظ عليه من ممارسات الماضى، بينما يريد الثوريون أن يعودوا بالإسلام إلى الخلف، إلى مفترق الطرق، حيث سارت الأمة "فى الطريق الخطأ"(٢٥٦) منذ ثلاثة عشر قرنا. وبينما يفسر المصلحون مفهوم الأصالة (العودة إلى الأصول) بكونه إطلالة على المستقبل، يرى فيه المتطرفون عودة إلى الوراء. وفى الواقع، فإن المتطرفين يشبهون المتفرنجين فى نيتهم محو تجارب الماضى وتاريخ العالم الإسلامى، ويرغبون فى العودة إلى العصور الوسطى، تماما مثل المتفرنجين الذين يريدون البداية من الصفر.

تفكك التيار المتفرنج

وفى بداية القرن العشرين، كان رشيد رضا يعارض أولئك الذين خانوا قيم الإسلام الحقيقية والتطبيق الخاطئ بسبب التعصب، والجهل أو حسابات خاصة(٢٥٧). أما فى بداية القرن الحادى والعشرين، فالتحدى الذى يواجهه الإسلام هو ألا يسمح بالتطبيق الخاطئ، سواء من قبل المتطرفين الخوارج وكل

---

(255) URGAT François, SBITLI Muhammad. "LeHYPERLINK "http://cy. revues.org/document 137.html's Salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout" .HYPERLINK "http:// cy. revues. org/ index.html "Chroniques Yéménites, n° 10, 2002.

(256) BERTIER, Francis. "L'idéologie politique des Frères musulmans". Revue Orient, n°8, 4ᵉ trimestre 1958

(257) RIDA,Mohammed Rachid. Revue Al Manar, n°3, 1900

من يخلطون بين الإصلاح والثورة محولين الدين إلى أيديولوجيا سياسية ثورية ومتعصبة، أو من خلال أولئك الذين "يعملون على وضع الحداثة الغربية موضع الإصلاح، ويستسلمون إلى فتن التفرنج من أجل اتباع حداثة مستوردة وتطبيق توافق لا يمثل إلا نوعا من أنواع التقليد الأعمى للغرب الذى يؤدى باسم التطرف العلمانى الذى لا يختلف عن التطرف الدينى، إلى عزل الإسلام عن شمولية رؤيته الروحية، والأخلاقية والاجتماعية. ويدعى البعض الاستجابة إلى تحديات سياسية، حقيقية، تواجهها البلاد الإسلامية بسبب أيديولوجيا تنقض على الدين و"تنقله إلى السياسية"(٢٥٨) من أجل إضفاء شرعية على قضية دنيوية بحتة. ويدعى الآخرون من المتحررين القدرة على شفاء الإسلام من المدعين؛ أى من "امراضه"(٢٥٩)، من خلال تطبيق وسائل علاج غربية. ويعتقدون فى قدرتهم على تشخيص الأمراض (استبداد، وفساد، وسوء الإدارة الحكومية..) وينسبون ذلك فقط إلى العالم الإسلامى، باعتباره قدرًا كتب على الإسلام، فى حين أن سبب تلك الأمراض يرجع إلى خلل فى البشر.

وفى أوائل الستينيات، رسم فرانز فانون Frantz Fanon صورة للمثقف المحتل الذى يلقى نفسه بشغف فى أحضان الثقافة الغربية. وشبه هذا المثقف المنشق "بأطفال التبنى، الذين يستمرون فى البحث عن إطار عائلى حتى يتبلور الحد الأدنى من الأمن فى نفوسهم، وكذلك يحاول المثقف المحتل أن يجعل من الثقافة الأوروبية ثقافته"(٢٦٠).

وفى نهاية المطاف، فإن أيديولوجيا التفرنج، التى ليست إلا تخليًا واستسلاما دون قيد أو شرط، تسيطر على منظريها المؤسسين، والمشهود لهم، بدون شك، من قبل مثقفى البلاد الأوروبية. والشخصيتان الرئيسيتان فى هذا التيار، هما الهندى سيد أحمد خان (متوفى عام ١٨٩٨) والمصرى على عبد الرازق (متوفى عام ١٩٦٦).

---

(258) BERQUE, Jacques. Les Arabes, l'islam et nous. Paris: Mille et une nuits, 1996
(259) MEDDEB, Abdelwahab. La maladie de l'islam. Paris: Seuil, 2002.
(260) FANON, Frantz. Les damnés de la terre [1961]Paris: La Découverte, 2002.

ويعتبر أحمد خان، مؤسس مدرسة عليكرة، فى الهند، منظرا لتوليفة غريبة بين المعتقدات، والتى كانت مشروعا يتصف بالهلوسة لميرزا غلام أحمد (متوفى فى عام ١٩٠٨)، الذى ادعى بأنه المهدى وزعيم الطريقة الأحمدية التى تجمع المسيحية والإسلام، وتخلط الإسلام بأيديولوجيا المعتزلة القديمة، والسان سيمونيين، وبعض الفلسفات الغربية، والهندوسية والمذهب البروتستانتى، ولاسيما الوحدوية. وفى الواقع، فإن هذا الفكر المؤثر فى عصره يتميز بالإعجاب اللا محدود بالغرب. ولا يعتبر أحمد خان، الذى كان أول مؤلفاته تعليقا على التوراة (Mohammedan commentary on the holy Bible, 1862)، إصلاحيا إسلاميا بمعنى الكلمة، بل محدثا عصرانيا مقلدا لأوروبا، لاسيما بريطانيا العظمى والتى لا يتردد فى وصفها بأنها "وطن التقدم". وندين له بهذا الخضوع المثير للدهشة، فهو يقول: "كل الأشياء الصالحة روحية أو دنيوية والتى ينبغى وجودها فى الإنسان، توفرها القوة العظمى فى أوروبا، لاسيما إنجلترا". ونفهم بلا صعوبة أن التصريح بهذا الولاء للقوة المحتلة التى يسارع إلى تعظيمها، لا يشجع على إصلاح مبنى على الأصالة بقدر ما يعبر عن الحداثة "التى يدعمها الإنجليز وتتحكم فيها لغتهم"(٢٦١).

ويعتبر فكر عبد الرازق فريدا من نوعه. وإذا كان أحمد خان لا يرى إلا إنجلترا والتوحيد البروتستانتى، فإنه يعد أحد أتباع الأيديولوجيا العلمانية. وفى عام ١٩٢٥، أصدر كتابه الإسلام أصول الحكم(٢٦٢) أكد فيه، من خلال قراءة

(261) MORAZÉ, Monique. "L'Islam dansle sous-continent indien" in Tiers-Monde, 1982, Volume 23, n° 92, p.823-830.

(262) L'Islam et les fondements du pouvoir

ولمزيد من النقد المتعلق بعبد الرازق يمكن الاطلاع:

-RIDA, Rachid. Le califat ou l'Imama suprême, traduction annotée de Henri-Laoust.Beyrouth, 1938. Réédition, Paris: Adrien Maisonneuve, 1986.

- SANHOURY (Al), Abdel Razak. Le Califat, son évolution vers une société des nations orientales. Paris: Geuthner, 1926.

جزئية وغير علمية للتاريخ، على أن الإسلام لم يسن أى نظام سياسى وقانونى. ووفقا لمؤلف هذا الكتاب، لم تقم أى دولة إسلامية على الإطلاق، حتى فى العصور الأولى للأمة، وأنه ينبغى الفصل الكامل بين الروحية والدنيوية. وينكر عبد الرازق بكل صراحة أن النبى كان نبيا ورسولا كشف النقاب عن تشريعات ونقل أوامر جديدة. وأنكر جزءا كبيرا من السنة، وأنها ليس لها أى علاقة بالشريعة. وتؤدى أيديولوجيا على عبد الرازق التى تتمتع بشعبية عند بعض مفكرى الحداثة والفرنجة فى بداية القرن الحادى والعشرين، إلى حصر الإسلام فى الإطار الروحى فقط، وبالتالى فى مفهوم فردى يتعارض تماما مع رسالة القرآن. وقد أشار هنرى لاوست Henri Laoust إلى أن كتاب عبد الرازق "تأثر بالتيار العلمانى السياسى التركى، والمدرسة النقدية الغربية، وفلسفة هوبز ولوك الإنجليزية، وأخيرا يمكن أن يكون أيضا نابعا من احتياجات مؤقتة للسياسة المصرية"(٢٦٣).

وفى الوقت الراهن، أيد المتفرنجون الافتراض الجوهرى لبعض المعادين(٢٦٤) للإسلام فى الغرب والذى يزعم أن الاتجاهات المتطرفة والإرهابية "تبنت قضايا جوهرية تتعلق بالإسلام والثقافة الإسلامية"(٢٦٥). وبالرغم من مواقفهم، تقترب افتراضاتهم من أطروحات دانيال بيبس Daniel Pipes، أحد المحافظين الجدد، ومنظر أمريكى للمعاداة الإسلام، والذى يرى أن المسلمين "لا يمكنهم أن يتجددوا إلا إذا قبلوا النموذج الغربى"(٢٦٦)، ويقصد فى هذا الحالة نموذج الولايات

---

(263) LAOUST, Henri. Le califat dans la doctrine de Rachid Rida, préface à la traduction annotée du Califat et de lصImamat suprême, précité.

(٢٦٤) LEVY, Bernard-Henri. Qui a tué Daniel Pearl? Paris: Grasset, 2003 وهذا القراءة الجوهرية للإسلام كانت قراءة لباحث إنجليزى أميركى يدعى برنارد لفيس الذى ألهم صموئيل هنتينجتون والمحافظين الجدد فى الولايات المتحدة.

(265) BURGAT, François, op.cit

(266) PIPES, Daniel. In the path of God.Islam and Political Power. New York: Basic Books, 1983.

المتحدة الأمريكية. وكان يقصد بذلك بناء إسلام طرأ عليه الإصلاح معدل(٢٦٧)، إنه يقصد إذن بناء دين آخر وليس الإصلاح السلفى، يقصد إسلاما سطحيا، إسلاما مدعى "التنوير"(٢٦٨)، الذى يتمنى الغرب وجوده. ويمثل اهتماماتهم المشروع بالرغبة فى أن تتساوى المجتمعات الإسلامية مع المجتمعات الغربية عقبة تحول دون الوصول إلى انتقادات لاذعة مبالغ فيها للسلفية وإلى الخلط بين المساواة والتماهى، وهذا ما لا يؤدى إلا إلى التخلى عن الأصالة. ومن المعلوم جيدا أن هؤلاء المفكرين الذين يدعون المشاركة فى محاولة "تحديث" الإسلام وفقا لنماذج ومعايير غربية، ويستفيدون من جمهور مؤيد فى أوروبا وفى الولايات المتحدة، حيث يشهد لهم من قبل أناس يعيشون فى غرب "مغلق على نفسه"(٢٦٩)، يريدون رؤية إسلام يحلمون به أو يأملون فى أن يصبح هكذا؛ أى إسلام "مفرغ من محتواه".

أما أولئك الذين تم وصفهم "بالمفكرين الجدد" للإسلام، فهم ليسوا مصلحين، رغم وصف البعض لهم بذلك، لكنهم فقط محدثون عصرانيون يتلاعبون بالعقيدة وفقا لمعتقداتهم الخاصة. ويستند البعض منهم إلى نظريات المعتزلة القديمة لإعادة طرح أسئلة قُتلت بحثا. ويتخيل آخرون قدرتهم على صنع إسلام جديد من خلال خضوعه لأفكار العصر، مثل الإيرانى الشيعى عبد الكريم سوروش(٢٧٠)

---

(267) FILALI-ANSARY, Abdou. Réformer l'Islam? Paris: La découverte, 2002.

(268) CHEBEL, Malek. Manifeste pour un islam des lumières. Paris: Hachette, 2004.

(269) GUILLEBAUD, Jean-Claude. "L'Occident? Un monde clos sur lui-même". Le Monde, 17 Février 2006

(270) SOROUSH, Abdel Karim. Reason, Freedom, and Democracy in Islam.Oxford University Press, 2002.

سوروش، تلميذ شاريعاتى، دخل منذ عام ١٩٧٩ مجلس الثورة الثقافى، وتكيف مع جرائم وتطرف نظام الخومينى الشمولى وشارك فى الاستيلاء على الجامعة بالتعاون مع مكتب تعزيز الوحدة، وميليشيات طلاب الباسيج المتطرفة، قبل أن "يكتشف" فى منتصف التسعينيات، تطرف رجال الدين الشيعة وغادر إيران إلى الولايات المتحدة، حيث اعتبر منذ ذلك الوقت بطل "الديمقراطية الإسلامية".

الذى أعلن عن إعادة بناء الإسلام من قبل المجتمع المدنى، وعرف بكونه لوثر المسلم (تحظى البروتستانتينية عند المذهب الشيعى بتقدير كبير). ولا يرضى آخرون بالتمييز خاصة بين الآيات القرآنية المنزلة فى مكة، والتى تتعلق بالعقيدة والعبادات والآيات التى نزلت فى المدينة(٢٧١) كما لو كان هناك تنزيل من مكان آخر"(٢٧٢)، إنهم يستبعدون بمهارة السنة وأربعة عشر قرنًا من التاريخ والتطوير والتفكير من أجل التمسك بتفسيراتهم فقط لقرآن "انتقائى"، أعيد النظر فيه وفقا لأحكام أيديولوجية مسبقة، قرآن مختصر فى تصريحات لمبادئ غامضة. والقرآن بكل تأكيد، هو المصدر الرئيس، ولكن ليس وحده، وقد قيل هذا الكلام مرات عديدة، "القرآن وحده ليس كافيًا لفهم الإسلام بالكامل"(٢٧٣)؛ لأنه تم توضيحه وتفسيره من خلال السنة، هذا "البناء الحديدى لبيت الإسلام". ويعتبر التخلى عن السنة واستبدالها بمعايير "عقلانية سطحية"(٢٧٤) تخليا عن واقع الإسلام، ويقصد بذلك التفسيرات الفردية، وفقا للميول والآراء، من أجل تصور إسلام "آخر" لا يمكن اعتباره إسلاما على الإطلاق. وبحجة استئصال ما تبقى من التيار المتشدد، يمكن أن يؤدى الغلو إلى القضاء على الأصالة، واختصار الإسلام فى مفهوم سطحى يتعلق بالإله وفى عموميات مملة.

ولمزيد من الوضوح، أعرب مفكرو الحداثة والمتفرنجون بالإجماع عن رغبتهم فى استبعاد سمو الفكر الإسلامى، بمعنى استبعاد كل ما هو جوهرى وضرورى لحيويته. وإذا كان مَن يطلق عليهم "المتأسلمون" يحلمون بماضٍ بلا مستقبل، فإن

(٢٧١) عرض الأستاذ الهندى أساف على فايز هذه النظرية الهادفة إلى تقسيم القرآن، وفقًا لفكر بعض المنظرين فى مقالة نشرت بعنوان "إعادة تفسير الإسلام" فى مجلة The Islamic Review مجلد ٤٨ يناير ١٩٦٠) كما قدمها السودانى محمود محمد طه (توفى فى عام ١٩٨٥)، قبل أن يتناولها بعض "المفكرين الجدد".

(272) CHARNAY, Jean-Paul. La Chari'a et l'Occident. Paris: L'Herne, 2001.

(273) GOLDZIHER, Ignaz. Le dogme et la loi dans l'Islam. Trad. de l'allemand. Paris: Geuthner, 1920.

(٢٧٤) نفس المرجع.

"المحدثين العصرانيين" يميلون إلى تصور مستقبل بلا ماض. وبين هذين التيارين المتطرفين اللذين يمثلان أقلية غالبا ما تكون منفصلة عن "أرض الواقع" الإسلامى، يعكس التيار السلفى الإصلاحى دين الوسطية. مما يعنى فى الوقت الراهن أن التيار السلفى يتعارض مع التيارين المتطرفين: فمن جانب، يقوم الانغلاق فى مفهوم عتيق على رغبة فى التحكم فى المجتمع الحديث من خلال تقليد صارم للماضى، ومن جانب آخر هناك تيار الرغبة فى قلب كل شىء من خلال تقليد النماذج الأجنبية فى كل شىء. وفى مواجهة التطرف، لا يمثل التيار السلفى التشدد القديم، والاضطرابات الثورية؛ بل الالتزام والتطور.

الفصل الثامن

التزام وتطور

يتميز الإسلام "بقوة العقيدة، واحترام ما ينبغى الحفاظ عليه، ومرونة تنظيم المجتمع"(٢٧٥). وبنى التراث الإسلامى على هذه الأفكار الثلاث، أو بالأحرى على التمييز الدقيق المتقن بين ما ينبغى الحفاظ عليه، والمرونة التى تتطلبها التطورات الاجتماعية.

ما ينبغى الحفاظ عليه

تتسم العقيدة المستمدة من القرآن بالبساطة؛ لأنها ترتكز على التوحيد الخالص. ولا تطلب سوى الشهادة بأن الله واحد، لا شريك له، وأن محمد رسول الله. وهذا هو الجانب الثابت فى الدين. واجتمعت الأمة على شهادة أن الله واحد، شهادة تعد أساس الأخوة بين المسلمين: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ (سورة التوبة، آية ٧١)

والزم مبدأ التوحيد الإلهى الرئيسى المصلحين الكبار فى بداية القرن العشرين، لاسيما محمد عبده ورشيد رضا، التصدى لكل من يشكك، بطريقة أو بأخرى، فى ثبات التوحيد، مثل التشيع الطائفية، والخرافات التى لايقبلها عقل، والغلو فى عبادة الأولياء أو الأضرحة. وأكد المصلحون باستمرار على أن السلفية لا تعبر عن القديم، والجمود، وعبادة ما عفا عنه الزمن. ولا عن إعادة بناء

(275) MIQUEl, André. L'Islam et sa civilisation

للماضى. بل على النقيض، تعبر السلفية بطبيعة الحال عن التواتر وبالتالى عن تصور للمستقبل. ونظرا لمواجهة تحديات العالم الحديث، ينبغى أن تظل السلفية مجددة على الدوام. تتعلق السلفية بمستقبل الماضى، ولا تتعلق بالتقليد بطريقة خانعة بل لتستقى منه الدروس والطاقة اللتان تضمنان استمرارية وتطور الأمة الإسلامية. وبعيدا عن أى تصور شمولى، تعكس السلفية واقعا إسلاميا قديما يدعو إلى العلم والتفكير بدلا من الممارسة العمياء والروتين. وتدعو إلى تقييم الأمور فكل أنواع التطرف مكروهة مذمومة. كما تدعو إلى الاجتهاد والتكيف والسماح ببذل الجهد فى سبيل الله.

إذًا يجب احترام ما ينبغى الحفاظ عليه ونقله فى ضوء أن السلفية الحقيقية تعتبر "نقدا"(٢٧٦) نظرا لأنها لا تدعى نقل أى شىء؛ فهى تأخذ عن الماضى ما يعكس الإضافة الإيجابية بهدف تحقيق انطلاقة جديدة. ولم يكن المصلحون ينتوون على الإطلاق إصلاح الدين (بمعنى تعديل الدين) بل إصلاح السلوكيات والنظم الجامدة فى فهم وتطبيق الإسلام. وهذا يعنى الاحترام الكامل لما ينبغى الحفاظ عليه ونقله دون خلط بين ما يتعلق بالعقيدة والسنة الخالصة، وما يتصل بمجمل العادات، والتقاليد أو بالإضافات الغريبة والتى تضاعفت عبر القرون، وغالبا ما تكون نابعة من سلوكيات محلية محضة خالصة. وفى هذا الشأن، تعتبر قضية وضع المرأة ذات أهمية خاصة.

ومن ناحية أخرى يدافع المصلحون عن فكرة أن لا شىء فى القرآن والسنة يسمح بتبرير الإجراءات الهادفة إلى التقليل من مكانة المرأة. بل على النقيض، نجد القرآن يشير بوضوح إلى أن الرجال والنساء من طبيعة روحية وإنسانية واحدة يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى (سورة الحجرات، آية ١٣). فالرجال والنساء من "خلق الله" الذين منحهم الكرامة وجعلهم شهود الله على الأرض. وإذا كان هناك تمايز، فهو ينحصر فى الدور التكاملى لكل من الرجل

---

(276) MAURRAS, Charles. L'ordre et le désordre [1948] Paris: L'Herne, 2007.

والمرأة، فهم شركاء. نعم يوجد فرق طبيعى بين الرجل والمرأة، فالمرأة ليست رجلا، ولكن هذا الاختلاف لا يؤدى إلى تعارض. بل إلى ترابط متناغم: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (سورة البقرة، آية ١٨٧). ويؤكد علماء الإسلام على عدم المبالغة فى تعدد الزوجات بتقييده، ويميلون إلى إلغاء التعدد من خلال فرض شروط صارمة من المستحيل تحقيقها من الناحية العملية. ومن ناحية أخرى، لا يجب أن تنسب إلى الإسلام الممارسات الجنسية المشبوهة مثل ختان البنات،التى لم تكن معروفة فى الجزيرة العربية، أو طرق الملبس أو أى ممارسات أخرى فى بعض البلاد، التى نعتبرها عنصرية إنما يرجع ذلك إلى تقاليد متراكمة. ويمكن تفسير هذا الوضع بسبب الروتين، والضغط الاجتماعى أو الاهتمام بمفهوم معين من أجل الصالح العام، وفقا لمعطيات ومخاوف كل مجتمع، لكن ليست من الدين فى شىء. ويوضح المفكرون المصلحون أن القرآن "يرى قضية المرأة من زاوية المساواة الروحية بين المرأة والرجل. وترجع التجاوزات والتناقضات الواضحة فى المجتمعات الإسلامية والمرتبطة بوضع المرأة إلى أسباب اجتماعية وليست دينية على الإطلاق"(٢٧٧).

وهناك حاجة ماسة للتمييز الدقيق بين ما يتعلق بالعقيدة، من جانب، والسنة، من جانب أخر، فى التطبيق الاجتماعى الثقافى. لذا فإن القرآن والسنة يتيحان مساحة كبيرة من المرونة فى تنظيم المجتمع.

مساحة كبيرة من المرونة

ونظرا لأن الله رحيم ويثق فى عقول البشر، فإن الإسلام لا يسعى إلى تعقيد حياة البشر. والآية الشهيرة التى تقول لاَ إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ (سورة البقرة، آية ٢٥٦) تعبر عن معنى مزدوج: فمن جانب، لا يجوز فرض الدين بالقوة ولكن تجوز فقط الدعوة فى محاولة لإقناع الناس من أجل مصلحتهم؛ ومن جانب أخر، لم يأت الدين ليحمل الناس أعباء لا طاقة لهم بها لأن الله "يريد اليسر" (سورة البقرة،

(277) CHERIF, Mustapha. L'Islam. Tolérant ou intolérant?

آية ١٨٥) للناس. وينبغى أن يؤدى هذا المبدأ إلى تجنب المعتقدات أو الفلسفات التى لا تكون صالحة للتطبيق لأن "التعاليم الإلهية جاءت ليفهمها أكبر عدد ممكن من البشر وليس لإرضاء تطلعات النخبة الصغيرة"(٢٧٨).

وعلى المستوى التنظيم الاجتماعى السياسى، لايعتبر الإسلام متعنتا. فالمفهوم السائد هو مفهوم الوحدة الروحانية وتضامن الأمة. ويجب العودة فى هذا المقام إلى مسألة العلاقة بين الروحى والدنيوى والمادى. وقد عارض المصلحين فى بداية القرن العشرين، لاسيما جماعة المنار، من يقلدون الغرب ويرغبون فى جعل العلمانية أمرا حتميا، ودينا للدولة. وقد ظل معارضو هذه الإيديولوجية أغلبية فى العالم الإسلامى لكن الأشياء ينبغى أن تفهم بشكل جيد. ولا يقصد بذلك دعم موقف محافظ بل فهم جوهر المشكلة. فعقيدة العلمانية لا تقتصر على فصل الكنيسة عن الدولة، وهذا ليس له أى دلالة فى الإسلام السنى حيث لا يوجد كنيسة فى الإسلام. بل إن العلمانية المتشددة، والعقائدية، والاستحواذية تعتزم فى غالب الأحيان اختصار الدين واعتباره قضية خاصة بكل فرد، دون أن تشارك فى إخراج وضع المعايير والبحث عن معنى. وفى الواقع، فمن الثابت أن:

"وخلف راية العلمانية، كان لاضمحلال المجال الدينى أثرا أكبر من فصله عن المجال العام الذى ميز عصر أتباع جيل فيرى. وفى هذا السياق، يعبر التوتر الإسلامى عن التنافس بين الديانتين بطريقة أقل من التعبير عن الانزعاج الناجم عن ما يبدو مطلبا روحيا (...) وبشأن موقف الإسلام من الآخر، ينبغى عليه تجاوز التحفظ على الموقف الدينى المحدود"(٢٧٩).

وهذا هو محل النقاش. لا تتعلق المشكلة بوضع ما هو دينى فى العالم الإسلامى بل بمستقبل الدين ذاته، ولا ننوى هنا الحديث عن المشكلة الخاصة بالأقليات المسلمة فى البلاد الغربية، والتى ينبغى عليها وفقا لتعاليم الإسلام

---

(278) ABDOU, Mohammed. Rissâla al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane.
(279) BURGAT, François. L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida

طاعة السلطات وممارسة دينهم واحترام القوانين المحلية. فعلى عكس العديد من الدول الأوروبية، لم يعرف العالم الإسلامى لاسيما السنى صراعا، غالبا ما يكون عنيفا، بين البابا والإمبراطور، والملك ورجل الدين. وكانت الدولة، ولاسيما ملوك الأسرة الثالثة (كابيسين) فى فرنسا، بناة الوحدة، تواجه الفصائل، والإقطاعيين، ورجال الدين. ولم يواجه العالم الإسلامى مثل هذه المشكلة وعلاقة السياسة بالدين هنا ذات طبيعة أخرى. وتبين القاعدة أن السلطة السياسية تتمتع باستقلال كبير فى تنظيم المجتمع والحياة العامة شريطة احترام القواعد الرئيسية للإسلام الذى يصبح الضامن لها. أما العلماء ورجال الدين، فنذكر مرة أخرى أنهم لا يشكلون سلطة دينية فى الإسلام السنى، ولا يدعون على الإطلاق ممارسة هذه السلطة. وحرصوا على قصر واجبهم على النصائح المفيدة والوعظ التوصيات. ومن الملاحظ، على سبيل المثال، أنه عندما أدان ابن حنبل بدع المعتزلة التى فرضها الخليفة كعقيدة، لم يدع إلى قيام ثورة على الحاكم.

وفى الواقع، فإن الإسلام بين مدينة الله ومدينة بلا إله يأخذ طريقا وسطا يتمسك بالوسطية فى كل الأحوال. ولا جدال فى أن الواقع الإسلامى تخطى إطار الدين الواحد. وكما أكد أندريه ميكيل فإن الإسلام: "يعتبر أفضل من الديانات الأخرى لأنه استطاع فى ذات الوقت أن يذكرنا بالروحانية فى الوقت الذى يجسد فيه الحضارة، ويرفض الانفصال عن الزمن. وعلى مستوى العقيدة الخالصة والحياة اليومية أو السياسية، يحرص الدين الإسلامى على أن يكون متواجدا فى الفرد وفى المجتمع"(٢٨٠). ويعتبر الإسلام منهج حياة. وإن لم يكن الإسلام دين ودنيا، لكان من الممكن أن يختزل فى المجال الخاص بالأفراد، ولم يكن ليقيم العلاقة بين البشر وأحد مصادر المعايير. كيف يمكن الانضمام إلى رؤية عالمية لا مكان للروحانية فيها ودعوة الدين لرفض العالمية والانغلاق فى

(280) MIQUEL, André. La Littérature arabe. Paris: PUF, Que Sais-Je? [1969], 1993, 4e(édition.

مشاريع فردية؟ ونلاحظ جيدا استحالة خضوع الوجود للفكرة التى توجب عودة الدين إلى المجال الفردى، والتى تدعو كل فرد على سبيل المثال إلى أن يختار من القرآن "ما لا يرفضه وما يريده". ويؤدى ذلك إلى إهمال محتوى الوحى (القرآن) بما أن "الوعى الحر" يمكن أن يصبح مصدرا للمعايير.

ومن الصعب موافقة متابعة عبد المجيد شارفى عندما كتب فى الماضى أن الأديان كانت تجمع العناصر المختلفة للنسيج الاجتماعى، لكن "التضامن بين الأفراد أقيم فى الوقت الراهن على أسس جديدة لا تحتاج إلى تبرير دينى"(٢٨١). إلا إذا اعتبرنا أن النزعة الفردية، والمادية، والاستهلاكية، وعبادة الآنية، ونوبة الحركة من أجل الحركة أو أيضا العلمانية المتفشية تشكل "أسسا نقطة ارتكاز جديدة" لقيم أخلاقية واجتماعية مقبولة. ويجب أن نعترف بأن دور توحيد الدين، حول إيمان واحد ومصلحة عامة عليا، من المستبعد القضاء عليه. ولا يمكن للإسلام "المخصخص" أن يصبح أمة تهديها الممارسات الاجتماعية الدينية، التى أنزلها الله فى القرآن. ماذا يمكن أن تصبح هذه الديانة بدون رجال دين، اللهم إلا أن لم تكن مجموعة من المساجد، والجماعات، والطوائف وجماعات ذات مصالح خاصة؟ وفى حالة اختزال الإيمان وفصله عن الشريعة ألا يمكن أن يختصر فى التطبيق الروتينى أو حتى الفلكلورى؟ وفى الواقع، فإن الإسلام إذا توقف عن أن يكون دينا ودنيا فى دار الإسلام، سيتوقف الإسلام أن يكون إسلاما حيث يكمن اهتمامه المحورى فى وحدة وإخاء المؤمنين، وهى "واحدة من الحقائق الاجتماعية الأكثر وضوحا فى العالم الإسلامى"(٢٨٢).

وفى إطار الدين والدنيا، يهتم الإسلام بالسياسة، بمعنى الحياة المدنية. ولا يقصد بذلك "دولة دينية" أو حكومة رجال الدين، بل بكل بساطة شكلا من أشكال إدارة وتنظيم المجتمع بطريقة لا تتعارض مع المبادئ الأساسية للدين. ولا يخلط الإسلام السياسة بالدين بل لا يجد تعارضا بينهما. ولا يحكم القرآن على

(281) CHARFI, Abdelmajid. L'Islam entre le Message et l'Histoire

(282) JOMIER, Jacques. Bible et Coran. Paris: Le cerf, 1959.

مجالات أخرى دون البحث فى الواقع الدينى، لكنه "يهدف إلى الترابط، والتكامل والتماسك، كأولوية لاحترام الحياة، والتعايش السلمى وذكر الخالق"[٢٨٣]. وفى هذه الحدود، حدود الوسطية بين الدنيا بدون روحانية والدولة الثيوقراطية، ينبغى على الناس أن يديروا أعمالهم وفقا لأنسب الظروف المكانية والزمانية، وطبقا لمبدأ المصلحة. وبالتالى، يعنى مبدأ الدين والنيا بوضوح كبير أن المجتمع الإسلامى غير محكوم عليه أن يظل متحجرا، وثابتا وخارج الزمان. وهنا يتجلى دور التيار الإصلاحى. ولأن المجتمع يتطور، فلا يمكن للشريعة أن تبقى جامدة. ومعنى الشريعة يفوق معنى القانون، فهى "الخيط الموصل للحياة"، والذى يؤدى إلى تفسير الشريعة وفقا لظروف المكان والزمان. ولم تكن مسألة المعاملات ثابتة بطريقة جامدة ونهائية. ومهمة علماء الدين فى كل عصر تظل "التفكير وفقا لعصرهم ومجتمعهم فى الحلال والحرام فيما يتعلق بممارسة معينة، من خلال تفضيل المبادئ الأكثر عمومية على المسائل الخاصة"[٢٨٤]. وبصفة عامة، يتوجب بذل الجهد بهدف ربط مبادئ الشريعة الرئيسية باحتياجات وضروريات العصر. أما فى الأمور الأخرى، فنجد أن الإسلام يعطى حرية كبيرة فيما يتعلق بتنظيم الدولة. وفى هذا الصدد كتب طه حسن أن الإسلام يسمح بحرية البشر فى الحدود التى رسمها لهم حيث قال:

"بدون التفتيش فى نيتهم عن ما يجب إتباعه وما يجب تجنبه، جعل ترك لهم عقلا للتمييز، وقلبا للتذكر. وأباح لهم فعل الخير، والاستقامة، والمصلحة العامة والخاصة فى حدود الإمكان (...) لقد أمرهم القرآن بالعدل، والإحسان، وصلة الرحم وحرم الفحشاء، والمنكر والظلم. وترك لهم زمام المبادرة فى إطار هذه التوجيهات"[٢٨٥].

---

(283) CHERIF, Mustapha. L'Islam. Tolérant ou intolérant?

(284) Ralph STEHLY. Leçon inaugurale Université Marc Bloch, Faculté de théologie protestante, 11 octobre 1999.

(285) HUSSEIN, Taha. Au-delà du Nil. Textes choisis et présentés par Jacques Berque. Paris: Gallimard, 1977. Le texte cité s'intitule "L'Islamvéritable" et est reproduit de l'ouvrage al Fitna al Kubra, Le Caire, 1959.

وحول هذه الأفكار البسيطة التى ينبغى أن تنتظم تطور العالم الإسلامى من خلال الأخذ فى الاعتبار الأمة الكبيرة التى تتميز بتنوع كبير وتشمل أكثر من مليار ونصف المليار مؤمن فى ستين دولة إسلامية (ناهيك عن عشرات الملايين من المسلمين المهاجرين). وينبغى على كل مجتمع أن يبحث عن النظام الأنسب فى ضوء احترام القواعد السابق ذكرها وفقا لاحتياجاته الخاصة، وتطوره، وثقافته، وأخذ خصوصيته فى الاعتبار. فمن الواضح أن نظام الحكم فى تونس يختلف عنه فى المملكة العربية السعودية، وفى مالى عن تركيا، وفى ماليزيا عن أفغانستان. والمهم هو تطبيق الاجتهاد فى كل حالة . وهذا ما يسمح للإسلام بأن يكون دينا صالحا لكل زمان ومكان من خلال إزالة الجمود والتشدد المتراكمين عبر السنين.

وهكذا، تواصل السلفية الإصلاحية فى معظم دول العالم الإسلامى تجسيد الحركة والتيار البرجماتى. ويتم إجراء دراسات فى كل البلاد الإسلامية وداخل الجامعات والمؤسسات الإسلامية (منظمة المؤتمر الإسلامى وبنك التنمية الإسلامى) حول الظروف التى تسمح بالتقدم والتكيف مع ضروريات العصر. وفى العديد من البلدان، من اندونيسيا إلى المغرب، تبذل جهود مستمرة فى مجال الاجتهاد فى إطار العمل اليومى والهادئ لا يمكن إنكارها ولكنها حقيقية كما يتضح من دراسة بعض النماذج.

ففى تونس، ورغم بعض التجاوزات التى حدثت بعد إقصاء تيار صالح بن يوسف(٢٨٦)، القريب من أوساط جامعة الزيتونة، وإقالة الأمين بك(٢٨٧)، لابد من الإشارة إلى أنه، وعلى عكس تركيا التى أدارت ظهرها للإسلام، ينظر إلى روح

---

(٢٨٦) كان صالح بن يوسف، السكرتير العام لمؤسسة الدستور الجديد، قريبا من الأوساط البورجوازية الوطنية التقليدية وجامعات الزيتونة، انفصل عن بورقيبة، عام ١٩٥٥، الذى يعتمد على الطبقة المتوسطة، والتقدميين، والشيوعيين. وتم اغتياله فى ألمانيا، عام ١٩٦١.

(٢٨٧) كان محمد الأمين بك آخر ملك الأسرة الحسينية التى كانت تحكم تركيا منذ القرن الثامن عشر. وعزل فى يوليو ١٩٥٧ (إعلان الجمهورية).

الحداثة على أنها لا تمثل قطيعة مع الدين، بل تم تصورها على أنها تطبيق للاجتهاد الذى يهدف إلى التوفيق بين الهوية والتقدم. وكان الحبيب بورقيبة يؤكد على أن الإسلام "دين روحى ودنيوى فى آن. وأن تعاليمه تحوى كل ما يحتاجه الإنسان من أجل تنظيم الحياة الدنيا"(٢٨٨). وخلال خطاب، ألقاه بورقيبة عام ١٩٥٩، أكد على أن الكفاح الوطنى ضد التخلف يعتبر "جهادا فى سبيل الله"، وأن الإسلام يدعو إلى الاجتهاد والتكيف. وفى الواقع، كانت الدعوة إلى السلفية الإصلاحية مستمرة أثناء حكم بورقيبة ورئاسة زين العابدين، منذ ١٩٨٧، ولكن السلطات التونسية كانت تستغلها.

وفى المملكة العربية السعودية، حيث أقسم الملك عبد العزيز آل سعود معلنًا: "أقسم بدين الإسلام، أننا تقدميون"، وتبين دراسة موضوعية عن تاريخ هذا البلد منذ إقامة الدولة السعودية فى بداية القرن العشرين أن هذا البلد لم يتوقف عن تشجيع الإصلاحات المختلفة، برغم وصف خصومها لها بأنها بلد قديم منطوى على نفسه: فهناك إصلاحات دينية يجب إعادة تنشيطها بعد سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤)، وإصلاحات إدارية وحكومية فى فترة حكم الملك عبد العزيز؛ وإصلاحات مؤسسية، وفى التعليم، ومجال تطوير قدرات الفتيات فى فترة حكم الملك فيصل؛ وإصلاح المؤسسات من خلال إصدار الملك فهد لمراسيم ١٩٩٢ (مرسوم يتعلق باللائحة الأساسية للملكة(٢٨٩)، ومرسوم يتعلق بمجلس الشورى؛ ومرسوم يتعلق بالمناطق)؛ إصلاحات أصر على وضعها الملك عبد الله فى كل المجالات، تضمنت مجال القانون مع إصلاح النظام القضائى الصادر فى عام(٢٩٠) ٢٠٠٧.

---

(288) Journal al Amal, 28 janvier 1965. Discours prononcé lors du Ramadan

(289) Michel. Regard sur les institutions politiques de l'Arabie saoudite" .L'Arabie saoudite à l'épreuve des temps modernes. Paris: Observatoire d'études géopolitiques, collection Etudes géopolitiques 3, 2004.

(290) MATHIEU, Michel. "Le système judiciaire de l'Arabie saoudite. Un exemple d'adaptation de la Chariصa au monde moderne", Revue internationale de droit comparé, 2-2008.

أما ماليزيا التى استمرت فيها الحركة الإصلاحية، فقد شهدت إصلاحا قويا، ونظاما ماليا إسلاميا فعالا وعالى الأداء والذى أندمج مع نموذج للتنمية الاقتصادية مرض جدا جعل من هذا البلد رائدا بين للدول الناشئة التى تضم أيضا عددا من الدول الإسلامية. وتعطى اندونيسيا كذلك مثالا جيدا لإسلام الوسطية ونموذجا "يتيح التعايش المتناغم لأمم مختلفة فى الدين، والعرق والثقافة"(٢٩١). وفى تركيا التى فشلت فيها التجاوزات المعادية للدين فى عصر ما ولم تنجح فى خنق الإسلام تشهد تطورا، منذ عام ٢٠٠٢، بقيادة حزب العدالة والتنمية الذى يجمع بين تيار إسلامى غير متشدد وتيار برجماتى يتمتع بمهارات وروح الحوار التى أقرها المجتمع الدولى.

وتعتبر حالة المغرب مثالية. فهى أمةٌ قديمة يكون فيها الملك رئيسا للدولة وأميرا للمؤمنين، ويمنحه هذا الوضع شرعية عليا على رأس مذهب مالكى متسامح ومنفتح(٢٩٢). وبفضل الخبرة القديمة الموروثة من الأندلس فى مجال الحوار مع الأديان الأخرى، وبفضل الانتماء والفهم العميق للمذهب المالكى، لاسيما فى جزء كبير من بلاد المغرب العربى وإفريقيا السوداء، يعتبر المغرب قطبا رئيسيا فى الإسلام الوسطى حيث يمارس جرعة دقيقة بحكمة تتيح التوافق بين الالتزام بالقيم الثابتة والتعامل الكامل والكلى مع روح العصر، بمعنى الجمع بين الضرورة والأصالة والتقدم. وذلك ما فعله الملك محمد السادس، عندما قرر، فى عام ٢٠٠٤، "إصلاح قانون الأسرة، والمدونة، بإدخال أحكام أكثر مناسبة للمرأة"(٢٩٣)، وذلك وفقا لتعاليم الإسلام الحقيقية واحتياجات المجتمع الحديث. وفى نطاق أوسع، طرح الملك مبدأ قاعدة ضرورة وهى"الحفاظ على الهوية

---

(291) TIBI, Bassam in Frankfurter AllgemeineZeitung, 27 Octobre1995.

(292) SAINT-PROT, Charles. "Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'Islam du juste milieu" inJ.-Y. de CARA, F. ROUVILLOIS, Ch. SAINT-PROT, le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc. Paris: CNRS éditions, 2009.

(٢٩٣) نفس المرجع.

والخصوصية، دون انغلاق على الذات ، فى إطار الأصالة المؤكدة وحداثة لا تنكر قيمنا المقدسة"(٢٩٤). وفى ٣٠ أبريل عام ٢٠٠٤، وأثناء لقاء بين علماء مغاربة، عرض الملك المبادئ الأساسية للإسلام السلفى، ولاسيما المذهب المالكى "والذى أجمعت عليه الأمة" ويشكل، فى المغرب، المرجع التاريخى المذهبى الوحيد. واستحضر أمير المؤمنين فى هذا اللقاء العناصر الرئيسية لهذا المذهب مؤكدا على أن الإسلام بطبعتيه دين إصلاحى، يستبعد التطرف والغلو لأنه دين الوسطية؛ وينبغى أن تقود المصلحة العامة إلى قرارات وقواعد حول الشئون الدنيوية؛ ومن الضرورى العودة إلى الاجتهاد "لكى نستمر فى مواكبة مستجدات العصر".

وتبين هذه الأمثلة قدرة الإسلام الكبيرة على التكيف، دون أن يكون لذلك ارتباط شكل ما من أشكال النظم السياسية واحترام تنوع الأمم، وفقا لما ذكره القرآن:

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (سورة الحجرات، آية ١٣)

ومن المثير للدهشة أن يكرس الكتاب المحدثون الليبراليون والغربيون معظم مؤلفاتهم لأسئلة لا نهاية لها عن الإسلام الذى يمكن أن "يتخيلوه" أو "يخترعوه من جديد"، مستسلمين لتفسيرات جريئة إلى حد ما للقرآن والعقيدة. وعلى النقيض، يعتمد المصلحون على الواقع وعلى السنة الصحيحة؛ ويظلون رجال فعل، يسعون إلى البحث عن حلول واقعية. وهم على قناعة بأن حاجة المسلمين لا توجب تقديم تفسيرات عقيمة لا نهاية لها بل ممارسة الإسلام الواقعى من خلال الاجتهاد، الذى يهدف إلى البحث، فى إطار الأصالة الإسلامية والاهتمام بمقاصد الشريعة، لاسيما العدالة والعدل القسط(٢٩٥)، عن إجابات على أسئلة

---

(٢٩٤) خطاب جلالة الملك محمد السادس، فى ٣٠ يوليو ١٩٩٩.

(295) Al FASSI, Allal. Maqâssidal shari'a al islamiyawamakarimouhâ (Les objectifs de la Chariصa islamique et ses mérites). Casablanca (Dar al Baida): Maktabah al-Wahdat al-Arabiyah, 1963 / Ben ACHOUR, Mohammed al Tahar. Maqâsid al Shariصa al Islamiyyah. Tunis, 1947.

تتعلق بالاقتصاد، والعدالة الاجتماعية، والتعليم، والتنمية الاقتصادية، والاقتصاد الإسلامى[٢٩٦]، ومواضيع جديدة فى مجال العلاقات الدولية، وإعداد قانون دولى أكثر اتزانا توازن، والحفاظ على التنوع الثقافى، والحوار بين الأديان... إلى أخره. وتلك هى القضايا التى تتعلق بالمستقبل الذى يريد المسلمون بناءه ويجب تصوره بطريقة عملية وعقلانية، لأنه من وجهة نظر إسلامية، يجب على البشر الاستعداد ليس فقط ليوم الرحيل لكن أيضا العمل على تحسين ظروف الحياة الدنيا. وهذه رسالة القرآن الذى يدعو إلى العمل بتبصر من أجل المستقبل:

وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ (سورة الحشر، آية ١٨)

كان التيار الإصلاحى الذى ارتبطت به أسماء الأفغانى، محمد عبده، الكواكبى، ورضا، وإقبال أو أرسلان، سابقا يفكر فى مجال إصلاح العالم الإسلامى باعتباره وحدة حضارية كاملة، دون اعتبار لأن يكون العالم الإسلامى جماعة حية فى عالم مغلق. فقد حذر مالك بن نبى ، منذ السبعينات، من إمكانية حدوث تغييرات رجعية عالمية، وتطورات مأسوية، ومواقف خطيرة يمكن أن تهدد العالم العربى والإسلامى. وكان من الأوائل الذين تصوروا هذا الموقف للإسلام مؤكدا أن الإجابة لا تقوم على الانطواء فى توجه محافظ جامد، بل فى إيجاد الطاقة الضرورية للقضاء على الأفكار الميتة، تلك التى لا تؤدى إلا إلى الاضمحلال، والأفكار القاتلة، تلك التى يتم استعارتها من عن الغرب دون تمييز. ولاحظ بن نبى أن أحد الأسباب الرئيسية للتراجع هى الفساد الثقافى، والانزلاق إلى مناقشات عقيمة حول أمور ثانوية وتفصيلات، والتفسير الإسلامى لحوار رجال الدين البيزنطيين حول جنس الملائكة وعصف الذهن فى أمور تتعلق بالعبادات التى سبق حسمها، بدلا من الاهتمام بالأمور الضرورية التى تعتمد على ممارسة الاجتهاد لإيجاد حلول لكل المشاكل الفقهية، والاقتصادية، والاجتماعية أو الثقافية.

---

(٢٩٦) ينشر المعهد الإسلامى للبحوث التابع لبنك التنمية الإسلامى بانتظام حول هذه الموضوعات دراسات فى غاية الأهمية.

وعندما كتب المفكر المسلم الهندى، أصغر على انجنيير، أن "من حق كل جيل أن يفسر القرآن من وجهة نظره، وعلى ضوء خبراته... ينبغى علينا العودة إلى القرآن من أجل إنشاء نظام إنسانى جديد فى القرن الحادى والعشرين"، فهذا لا يعنى الانغلاق فى مفهوم يتعارض مع السلف ولا يعطى لكل جيل الحق فى إعادة كتابة القرآن على هواه، بل ينبغى على كل جيل بذل الجهد الفكرى الهادف إلى فهم القرآن فى سياق الحاضر، كما فعل القدماء فى عصورهم.

إن مسالة التراجع مازالت تطارد المسلمين، بالإضافة إلى تحدى الحفاظ على خصوصية رسالة الإسلام فى عولمة، ولا تخرج فى الوقت الراهن، عن كونها صبغ العالم بالصبغة الغربية ، قبل أن يصبح صينيا فى المستقبل.... والعلم يتغير باستمرار وتقلباته لها نتائج خطيرة على حياة الأمم. ورغم ذلك، يؤكد طارق رمضان أن كل شىء يحدث "كما لو كان تفكير العلماء والمثقفين المسلمين قد تعطل، ولاسيما فى مجال الاقتصاد"[٢٩٧]. واليوم، يلحظ المفكرون المستنيرون أن الإسلام فى منعطف: "إذا كانت الحضارة الإسلامية العربية الأكثر استنارة فى تاريخ الإنسانية، قد تأسست على العلاقة الوطيدة السعيدة بين الإيمان والعقل، فنحن فقد أصابنا الوهن على مستوى الفكر العالمى، المنفتح والناقد. وقد حولت الإيديولوجيات، وحملات الدعاية، والمحظورات عالمنا إلى فضاء من التخلف، حتى لو كنا مجتمعا ثريا فى عناصر كثيرة، لاسيما بفضل قيمنا الروحانية، من جانب، وثرواتنا الطبيعية من جانب أخر. وتتفاقم مشكلة التأخر بسبب قدم عدد من الأنظمة، والاعتداءات الخارجية والأزمة التى يعيشها العالم أجمع، مع عمليات المساومة وقانون الغاب. وبالتالى فإن التحدى واضح: إما أن نصلح أنفسنا من الداخل، وإما سيعاد احتلالنا فى شكل جديد"[٢٩٨].

(297) RAMADAN, Tarik. Aux sources du renouveau musulman

(298) CHÉRIF, Mustapha. L'Islam, l'autre et la mondialisation. Alger: éditions ANEP, 2005 / Voir également: L'Islam. Tolérant ou intolérant

الإصلاح و"من الداخل"، هما كلمتان أساسيتان عظام. لا للتغيير الذى يفرضه الآخرون، بدون شك، فى مصلحة آخرين. لا للتقليد الأعمى أو البدع العشوائية لأنه من المناسب تجنب أى خلط بين التغيير وانتهاك الأسس الروحانية للإسلام، من ناحية ، وبين التغيير باعتباره عاملا ديناميكيا فى أى مجتمع حى. لا للإصلاحات المستلهمة من تبعية فكرية هادفة لإرضاء مجتمع غربى يحتاج أيضا إلى إصلاح. ولكن نعم للتصور، والإبداع، والاجتهاد فى إطار احترام الأصالة. وأخيرا، فإن التحدى الذى يواجهه التيار الإصلاحى هو التقدم مع الحفاظ على الهوية. ونرجع فى ذلك إلى الاجتهاد المبنى على صياغة قواعد جديدة وفقا للضروريات بطريقة تسمح باكتشاف القوة الحيوية(٢٩٩) فى القرآن والسنة كما ينادى رشيد رضا حين يقول:

كما اعتمد الإسلام فى بدايته على الاجتهاد، يعتمد عليه الآن لتحقيق التقدم والتجديد. وقد قلنا وكررنا ولا نخشى من تكرار تلك العبارات فى موضوع مشابه"(٣٠٠).

(299) CHARNAY, Jean-Paul. La Chari'a et l'Occident. Paris: L'Herne, 2001.

(300) RIDA, Rachid. Le califat ou l'Imama suprême, traduction annotée de Henri-Laoust.Beyrouth, 1938. Réédition, Paris: Adrien Maisonneuve, 1986.

خاتمة

حان الوقت للقضاء على الخرافة التى تدعى أن الإسلام عاجز عن التطور. ففى الواقع، استمر الإسلام بسبب التواتر، أى تطور الجوهر، ونجح الإسلام فى التكيف مع كل المواقف: تنافس الخلافة بين الأمويين والخليفة على، وانفصال الخوارج، وسقوط الدولة الأموية، وتدمير الخلافة العباسية، وتهديد المغول، والانفجار السياسى للأمة، والضعف العثمانى، والاستعمار. وكما قال النبى، "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، وكل مائة سنة يستقى الإسلام من ذاته الطاقة المنقذة من التهديدات الداخلية، وفى غالب الأحيان من التهديدات الخارجية.

ومع بداية القرن العشرين، أدى التحدى المدهش الذى خلفته صدمة الاستعمار الأوروبى إلى التساؤل عن أسباب تخلف العالم الإسلامى. وأجاب على هذا السؤال، التيار الإصلاحى الذى بدأه جمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبى، ورشيد رضا، الذين أكدوا على أن الإسلام يستطيع التكيف مع العالم المعاصر مع الحفاظ على أصالته من خلال إحياء السنة. وأيد التيار الإصلاحى طموح الجمع بين الأصالة والمعاصرة. وذكّر المصلحون، مثل محمد إقبال، وكذلك مدرسة جريدة المنار، المسلمين بضرورة الاجتهاد فى المعرفة والدين، ودعوا إلى التخلص من الجمود الفكرى، والشعوذة، والروتين، وأيضا من التقليد الأعمى للغرب، الذى يؤدى حتما إلى الابتعاد عن القرآن. وإلى بذل الجهد

الفكرى الذى تستطيع به الأمة أن تتكيف مع سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤). وفى الوقت الراهن، يدعو أغلبية المسلمين إلى ضرورة المضى قدما، والتقدم، وتثبيت الأقدام فى العالم المعاصر.

ومن الخطأ أن نحمل الإسلام تجاوزات العقول الضالة، التى أظهرت أسوأ التجاوزات المتعصبة أو العنيفة، والذين لا يعتبرون من ورثة الإسلام فى شىء. وينبغى أن يؤدى العقل إلى عدم قصر العالم الإسلامى فى حفنة من المتعصبين الذين استغلوا الإسلام لأغراض إجرامية. وينبغى أيضا أن يؤدى العقل إلى قبول أن الشعوب الإسلامية بالإجماع ترفض أن تعتبر الإسلام أدنى من النموذج الثقافى الذى أتت به العولمة. فضلا عن أن هذا النموذج غير مقنع. وأخيرًا، يحث العقل على رفض التغيير المزيف الذى يلخص مشكلة مستقبل الإسلام فى مواجهة بين "متطرفين" و"تقدميين". بين تزييف الإسلام من خلال أحزاب متطرفة وإنكار الإسلام، وباسم لا ندرى بأى تقدم يجسده الغرب، بين كل ذلك يوجد هوة واسعة فضاء واسع. فضاء يمكن فيه التوفيق بين فكر إصلاحى، لا يعنى المثاقفة والبدع المكروهة، وأصالة، لا تختلط بالفلكلور القديم، مما يعطى دفعة جديدة.

ولا ينبغى على الغرب أن يفرض إصلاحات[٣٠١]. ولا تحتاج الأمم الإسلامية إلى مبشرى الكلمة الطيبة الغربية لأنه لا توجد صيغة يمكن نقلها من بلد لأخر. والإصلاحات هى مسئولية المسلمين وحدهم، وينبغى عليهم تقرير أسس ملامح إسلام الغد. وينبغى أن يفعلوا ذلك دون مشاكل ويتذكروا أنه بين القرن السابع والثامن، كانت أوربا تتحسس فى الظلام، وأن الاجتهاد المبنى على القرآن وسنة النبى محمد سمحا باستخلاص قوانين تقدمية تتعلق بالحياة الاجتماعية وكرامة الإنسان. وبذلك، طرح الإسلام مبدأ المساواة المطلقة بين البشر، بغض النظر عن

---

(301) ALTWAIJRI, Abdulaziz Othman. Le Monde islamique et l'Occident : défis et avenir. Rabat: Isesco, 2009, en arabe, anglais et français.

الوطن أو الجنس(٣٠٢)، ومساواة الجميع أمام القانون. ودافع عن كرامة المرأة. وقبل حرية العقيدة ومارس السماحة نحو الديانات الأخرى(٣٠٣). وأكد على حرية الفكر، وحث كل مؤمن على الدفاع عن ما يعتبره حقا من خلال توجيه "النصيحة" للسلطات، والمساعدة، من خلال المعلومة أو الاحتجاج، من أجل دعم الخير والتخلص من الشر. ودعا الإسلام إلى المؤاخاة والتضامن الفعال لأعضاء المجتمع، مؤسسا أول نظام حديث لتوزيع الثروات ومساعدة المساكين (الزكاة). ونظرا لأن الإسلام يضمن الملكية الخاصة، فهو يلزم الأغنياء بألا يسيئوا استخدام ثرواتهم. وقدم معنى الوحدة على الانقسامات القبلية، والطائفية أو العرقية. ورفض الجاهلية والشعوذة، وأدى ذلك إلى الحث على طلب العلم ("اطلبوا العلم ولو فى الصين، وطلب العلم فريضة على كل مسلم")(٣٠٤)، والتعليم، وبذل الجهد فى الفهم، والعلوم. وأخيرًا، طرح الإسلام مبدأ الكرامة الإنسانية، وبما أن الإنسان خليفة الله على الأرض، فإنه يجب أن يفعل كل ما فى وسعه كى يبرهن على جدارته بهذه الخلافة؛ ويعطى ذلك مساحة كبيرة لتدخل العقل والإرادة الإنسانية.

وقد أبرز جاك بيرك Jacques Berque بوضوح ديناميكية الإسلام قائلا: "يبدوا لى أن الإسلام، كنظام، أراد أن يعيد للعالم شبابه فى عصر يعانى فيه العالم من الضجر". إلا أن هذا العالم يعانى من ضجر كبير على المستوى الأخلاقى والروحانى. والأمر المطروح حاليا هو البحث عن هويته الديناميكية، وربما من خلالها، "يقدم مقترحا بنماذج جديدة لحياة العالم"(٣٠٥). وبفضل قيمه الروحانية وإنجازات حضارة عظيمة، يحتفظ الإسلام " بقدرته الدائمة الثابتة

---

(٣٠٢) نذكر على سبيل المثال الأحاديث الآتية: "الناس سواسية كأسنان المشط"؛ "الناس بنو آدم وآدم من تراب. لا فضل لعربي على أعجمي".

(٣٠٣) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ سورة البقرة، آية ٦٢.

(٣٠٤) رواه البخارى.

(305) MIQUEL, André. Propos de littérature arabe. Paris: Le calligraphe, 1983.

على التنمية، والإبداع والابتكار"(٣٠٦)، بما فى ذلك المجال الفقهى من خلال الاجتهاد فى الشريعة والتطبيق من أجل إحياء الفقه. وقد استمر التيار السلفى الإصلاحى فى حمل رسالة دين يريد الحفاظ على مفهوم راق للكرامة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية. وفى مواجهة مجمل التحديات التى ينبغى أن يواجهها العالم الإسلامى، يؤكد التيار السلفى الإصلاحى على عدم وجوب تقديم قليل من الإسلام، بل الكثير عن الإسلام، بمعنى، تعليم أفضل باعتبار أن الجهل يضعف من التقوى ويؤدى إلى قراءة خاطئة للإسلام. والهدف من الفكر هو التصرف بطريقة أكثر اتساقا مع تعاليم الإسلام الحقيقية لكى "يهتدى العالم الإسلامى إلى دور يلعبه فى خدمة الإنسانية"(٣٠٧).

كما يدعو الفهم الجيد للإسلام إلى بذل جهد الإحياء. ويكون هذا الإحياء فى مصلحة كل الإنسانية نظرا لأنه يتعلق بمواجهة فوضى عالمية جديدة لم يعد للإنسان مكانا فيها، والتنوع الحضارى وحتى فكر الحضارة. وهكذا، لا يعتبر الإسلام والأديان الإبراهيمية الأخرى خادما فقط لقيم خاصة وعالمية، فهو أيضا الحصن الرئيسى لمقاومة ما هو مجرد من الروحية، والمعنى، ومن إنسانية العالم. ويقصد بذلك أنه إذا احتفظ الدين الإسلامى بكل رسالته فى خدمة الإنسانية، لاسيما بالتذكير بأن الحضارة لا تقتصر على أفراد يخلف بعضهم بعضا وزائلين لكن فى الذى يعطى لكل ذلك وحدة ومعنى. ويتطلب ذلك معرفة كيفية التوفيق بين الثابت أى المبادئ المأخوذة من الوحى، والتغييرات التى يتطلبها تطور المجتمعات.

ولهذا السبب، يحتاج الإسلام إلى مصلحين جدد على غرار الأفغانى، ومحمد عبده، ورشيد رضا أو محمد إقبال. ولا يقصد بذلك تقليدهم أو اعتبار أن

---

(306) AFLAK, Michel. "Commémoration du Prophète arabe" [1943]

(307) MOUTABAKANI, Mazen. "L'Islam, l'Arabie saoudite et le monde d'aujourd'hui"

أفكارهم، المتأثرة بالزمان المكان، ينبغى أن تتبع فى كل شىء لكن إتباع منهجهم المبنى على بذل الجهد فى الفهم والتفكير. ولتعويض "الجمود الذى أصاب الفكر الإسلامى[٣٠٨]، والهروب من أيديولوجية الإنكار التى روجها المتحالفون مع الغرب، يحتاج الإسلام إلى حكماء جدد يؤكدون على رسالته الحية والأبدية ويقدمون حلولا تتكيف مع المواقف الجديدة وذلك من خلال ممارسة الاجتهاد فى ضوء القرآن والسنة. ومازال الإسلام يحتاج إلى الاجتهاد لتحقيق الإصلاح لمواصلة الجمع بين السلفية التى تختلط بالفلكلور القديم، والتقدم الذى لا يعنى المثاقفة والبدع المكروهة. ويتطلب ذلك رفض شكلى التقليد اللذان يهددان الإسلام المعاصر وهما: التقليد الأعمى للماضى والعادات العرفية دون أساس دينى والتقليد الأعمى للغرب.

وسيجد الإسلام، فى جوهره وليس فى النماذج الخارجية غير المقنعة، قوة مواجهة تحديات العالم المعاصر. وإذا أمعنا النظر، نجد أن العالم الإسلامى الذى شهد فترات تراجع عديدة، كان دائما يستقى من ذاته طاقة الإصلاح معتمداً على الحقيقة وأصالة الرسالة التى تحث على رفض الركود والروتين. وفى الوقت الراهن، كما كان فى الماضى، سيتيح الإصلاح، بمعنى "إعادة تنشيط" الفكر الإسلامى من خلال الاجتهاد، البحث عن الديناميكية وكل الحيوية الخلاقة للدين الإسلامى. وبذلك يصبح الإسلام مخلصا لدعوته. وفى الواقع، لم يقصد أبدا بالمطالبة بالسلفية، واحترام التقاليد، نوع من أنواع التحجر الذى يمكن أن يتناقض يتعارض مع الالتزام المنصوص عليه فى الإسلام بأن يكون هناك ظهور لأمة وسط تدعو إلى الخير وتحارب الشر (سورة آل عمران آية ١١٠). كما أن الوحى لا يقتصر على فترة من فى التاريخ بل يستمر على مر الزمن، ويتطلب التقدم العمل الدءوب للبشر وبذل الجهد فى سبيل الله. ولهذا السبب يعتبر الإسلام فى الأساس دينا إصلاحيا.

---

(308) Al BANNA. Jamâl. Entretien à Al Ahram hebdo, 19 janvier 2005.

Bibliographie

Le Saint Coran. Traduction en langue française du sens de ses versets. Edition bilingue arabe et français. Médine : 1415 (Hégire), 1995. Cette traduction qui est la plus proche du texte arabe est inspirée de la célèbre traduction de Mohammed Hamidullah (1902-2002).

Al BOUKHÂRI, *Sahih al Boukhârî*, trad. fr et commentaires Mokhtar Chakroun, Paris, al Qalam, 2005, 2 vols.

***

ABDELKADER, *Lettre aux Français : notes brèves destinées à ceux qui comprennent, pour attirer l'attention sur des problèmes essentiels*, trad. fr René Khawam, Paris, Phébus, 1977.

ABDOU, Mohammed, *Rissâlat al Tawhid. Exposé de la Religion Musulmane*. Traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et Moustapha Abdel Razik, Paris, Geuthner, 1925.

Al AFGHANI, Jamal al Dîne, *La réfutation des matérialistes*, trad. fr. A. M. Goichon, Paris, Geuthner, 1942,

AFLAK, Michel, « Commémoration du Prophète arabe ». *Le Ba'th et le patrimoine*, traduit de l'arabe, Bagdad, Dar al Mamoun, 1982.

ALTWAIJRI, Abdulaziz Othman, *L'éducation politique en Islam*, Rabat, Isesco, 2001.

ALTWAIJRI, Abdulaziz Othman, *Ijtihâd et modernité en Islam*, Rabat, Isesco, 2007.

ALTWAIJRI, Abdulaziz Othman, *Le Monde islamique et l'Occident : défis et avenir*, Rabat, Isesco, 2009.

Al 'ALWANI, Taha Jabir, *L'ijtihâd*, Londres, International Institue of Islamic Thought, 1993, trad. fr.

religion musulmane. C'est ainsi que l'Islam sera fidèle à sa vocation. En effet, la revendication de l'orthodoxie, le respect de la Tradition, n'a jamais signifié une sorte de fixisme qui serait en contradiction avec l'obligation faite par l'Islam de faire surgir une communauté du juste milieu qui doit promouvoir le bien et combattre le mal (Coran, III, 110). C'est un combat pour le progrès de l'humanité qui est toujours à recommencer. De même que la Révélation ne se limite pas à un moment de l'Histoire mais se poursuit dans le temps, le progrès exige l'action inlassable des hommes dans leur effort sur le chemin de Dieu. C'est pourquoi l'Islam est *essentiellement* réformiste.

ASAD, Muhammad, *Le chemin de La Mecque* [*The Road to Mecca*, 1954], Paris, Fayard, 1976.

ASAD, Muhammad, *L'Islam à la croisée des chemins* [*Islam at the Crossroads*, 1934], trad. fr, Bruxelles, Editions de la Renaissance, 2004.

BENNABI, Malek, *Vocation de l'islam* [1954, Le Seuil], Beyrouth, al Bouraq, 2006.

BERQUE, Jacques, « Ça et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb », in *Études d'orientations dédiées à la mémoire de E. Levi-provençal*. Pari, Maisonneuve, 1962, t. II, pp. 471-494.

BERQUE, Jacques, *L'Islam au défi*, Paris, Gallimard, 1980.

BERQUE, Jacques, *Le Coran, essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une exégétique*, [1990], Paris, Albin Michel, 1995, éd. revue et corrigée.

BERQUE, Jacques, *Quel islam ?*, Paris, Actes Sud-Sindbad, 2003 (Texte paru précédemment dans Le Temps stratégique, Genève, juin 1995, n° 64).

BURGAT, François, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2005.

De CARA J.-Y., ROUVILLOIS F., SAINT-PROT Ch., *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*, Paris, Arakan Editions, 2009.

CHERIF, Mustapha, *L'Islam. Tolérant ou intolérant ?*, Paris, Odile Jacob, 2006.

Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh Abdal Rahman al Kawakibi, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2003.

GAUDIO, Attilio, *Allal el Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal*, Préface de Jacques Berque, Paris, Alain Moreau, 1972.

Al GHAZALI, Abou Hamid, *Le civisme du musulman : la commanderie du bien et le pourchas du mal*, trad. Léon Bercher et Sadek Sellam, Paris, Créadif, 1994.

Al GHAZALI, Mohammed, *Défense du dogme et de la loi de l'Islam contre les atteintes des orientalistes*, trad. de l'arabe, Le Caire, Nahdat Misr, 2e éd., janvier 1997 (reproduit sur le site www.islamophile.org)

HAMIDULLAH, Muhammad, *Le Prophète de l'Islam*. T. I : *Sa vie* ; t. II : *Son œuvre*, Paris,Vrin, 1959, 2 vols.

HAMIDULLAH, Muhammad, « Les liens entre la religion et le droit en Islam », *Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, cahier 51, Paris, 1965.

HAMIDULLAH, Muhammad, *Initiation à l'Islam*, Paris,1970.

HARSI, Abdallah, *L'administration en droit public musulman*, Rabat, Publications de la Revue marocaine d'administration locale et de développement (REMALD), Coll. « Manuels et travaux universitaires », 2004, 214 p.

HASSAN II, *Le génie de la modération. Réflexions sur les vérités de l'Islam*, entretiens avec E. Laurent. Préface de Sa Majesté le Roi Mohammed VI, Paris, Plon, 2000.

Indépendance nationale et système juridique au Maroc, Mélanges en hommage au professeur Michel Rousset, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2000.

IQBAL, Mohammed, *Reconstruire la pensée religieuse en Islam* [1934], trad. fr Eva de Meyerovich, Paris, Adrien Maisonneuve, 1955.

INSABATO, Enrico, *L'Islam et la politique des Alliés. L'Islam mystique et schismatique. Le problème du Khalifat*, traduit de l'italien, Nancy, Berger-Levrault, 1920.

L'Islam et son actualité pour le Tiers-monde, Ahmed MOATISSIME (dir.), Paris, PUF, Revue *Tiers-Monde*, t. XXIII, n° 92, oct.-déc. 1982.

JULIEN, Charles-André, *Le Maroc face aux impérialismes*, Paris, Editions Jeune Afrique, 1978.

KLIBI, Salsabil, « La laïcité : État de droit ou déni de la religion ? », in *État de droit et liberté religieuse en Méditerranée*, collectif, coordination scientifique Ahmed BOUACHIK, Rabat, Publications de la Revue marocaine d'administration locale et de développement (REMALD), Coll. « Thèmes actuels », n° 54, 2006.

LAOUST, Henri, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dîn Ahmad b. Taymiyya*, Le Caire, Coll. « Mélanges de philologie et d'histoire de l'IFAO », 1939.

LAOUST, Henri, *Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya*, Traduction annotée de la *Siyâsa shariya*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948.

LAOUST, Henri, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.

LAOUSt, Henri. *Pluralismes dans l'Islam* 1 – Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258). 2 – Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658/784-1260/1382). 3 – La Classification

des sectes dans le Fark d'Al-Bagdadi. 4 – La pensée et l'action politique d'Al-Mawardi (364/450-974-1058). 5 – La pédagogie d'Al-Gazali dans le *Mustasfa*. 6 – Le rôle de Áli dans la Sîra chiite. 7 – La critique du Sunnisme dans le Minhag d'Al-Hilli. 8 – Les fondements de l'Imamat dans le Minhag d'Al-Hilli. 9 – Comment définir le Sunnisme et le Chiisme. 10 – Le réformisme orthodoxe des « Salafiya » et les caractères généraux de son orientation actuelle. 11 – Introduction à une étude de l'Enseignement arabe en Egypte. Paris : Geuthner, REI – hors série 15, 1983.

LAOUST, Henri, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. La Wasitiyya*. Traduction et commentaire de la *Aqîda al Wasitiyya*, Paris, Geuthner, 1986.

LAOUST, voir également à Ibn Taymiyya et Rachid Rida.

MAKDISI, Georges, *Ibn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle*, Institut français de Damas, 1963.

MAKDISI, Georges. *L'islam hanbalisant*, Paris, Geuthner, 1983.

MATHIEU, Michel, « Le système judiciaire de l'Arabie saoudite. Un exemple d'adaptation de la Chari'a au monde moderne », *Revue internationale de droit comparé*, 2-2008.

MERAD, Ali. *La tradition musulmane*, Paris, PUF, Coll. « Que sais je ? », 2001.

MERVIN, Sabrina, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2000.

MESTIRI, Mohamed, KHEDIMELLAH Moussa (dir.), *Penser la modernité et l'islam : Regards croisés*, Paris, Institut international de la pensée islamique (IIIT), 2005.

MÉTÉNIER, Edouard, « Que sont ces chemins devenus ? Les évolutions de la Salafiya irakienne, de la fin du XVIIIe au milieu du XXe siècles », in Maher Al-CHARIF et Salam KAWAKIBI (dir.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, IFPO, 2004, pp. 85-113.

MIQUEL, André,*L'Islam et sa civilisation (VIIe-XXe siècle)*, Paris, Armand Colin, 1968, rééd. 2002.

RAMADAN, Saïd. *La Sharî'a*, traduit de l'arabe, Paris, Al Qalam, 1997.

RAMADAN, Tariq. *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard Editions, 1998.

RIDA, Rachid, *Le califat ou l'Imama suprême*, traduction annotée

d'Henri Laoust. Beyrouth, 1938 ; rééd., Paris, Adrien Maisonneuve, 1986.

RONDOT, Pierre, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Editions de l'Orante, 1958, t. I ; 1960, t. II ; 1965, 2e éd., 2 vol.

RONDOT, Pierre, *L'Islam*, Paris, Prismes, 1965.

SAÏD, Edward W., *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, : Le Seuil, 1980 (trad. de l'anglo-américain : *Orientalism*, 1978).

SAINT-PROT, Charles, *Le nationalisme arabe*, Paris, Ellipses, 1995, traduit en arabe, Alger, 1996.

SAINT-PROT, Charles, *Islam. L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*, Paris-Monaco, Le Rocher, 2008, 620 pages. Traduction en arabe et en anglais. Riyad, King Abdulaziz Public Library, 2010.

SAINT-PROT, Charles, « Le Commandeur des croyants et la réforme du champ religieux. L'Islam du juste milieu », in J.-Y. de CARA, F. ROUVILLOIS, Ch. SAINT-PROT, *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc*, Paris ; CNRS Editions, 2009.

SAINT-PROT Charles, MACHELON Jean-Pierre (dir.), *L'enjeu du dialogue des civilisations*, Actes du colloque de Riyad (mars 2009) sous le haut patronage du roi Abdallah Ibn Abdelaziz al Saoud et du Président de la République française, M. Nicolas Sarkozy, Paris, Observatoire d'études géopolitiques, Coll. « Études géopolitiques » 10-Karthala, 2010.

SAINT-PROT, Charles, Al TWAIJRI Abdulaziz Othman, dir., *L'Islam et l'effort d'adaptation au monde contemporain : l'impératif de l'ijtihâd* Actes du Colloque international du 9 avril 2009 à l'Unesco. Paris : CNRS éditions, col. alpha, 2010.

SAINT-PROT, Charles, « Le droit, pilier de l'Islam », in *Mahomet*, Le Point, Hors-série Les maîtres penseurs, juin 2010.

Cheikh Soubhi SALEH, *Réponse de l'Islam aux défis de notre temps*. Beyrouth, Editions Arabelle, 1979.

IBN TAYMIYYA, *Le Traité de droit public*. Traduction annotée de la *Siyâsa shariya* par Henri Laoust, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948.

IBN TAYMIYYA, *La Profession de foi d'Ibn Taymiya. La Wasitiyya*. Traduit et commenté par Henri Laoust, Paris, Geuthner, 1986.

IBN TAYMIYYA, *Lettre à un roi croisé*, traduction de l'arabe d'*al Rissâ-*

lah al Qubrusiyya, Introduction, notes et lexique par Jean Yahya Michot, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1995.

IBN TAYMIYYA, *Pages spirituelles,* traduction de Yahya Michot, Oxford, Le Chebec, 2001.

IBN TAYMIYYA, *Mardîn, l'Hégire, fuite du péché et « demeure de l'Islam »,* traduction de Yahya Michot, Paris, al Bouraq, 2005.

Mohammed Abdel WAHHAB, *L'Unicité de Dieu* (*Kitâb al Tawhid*, le Livre du monothéisme), édition bilingue arabe et français, Paris, al Qalam, 1992.

Mohammed Ibn Abdel WAHHAB, *La Profession de Foi des Gens de la Sunna et du Consensus*, traduit de l'arabe, Riyad, Editions Anas, 2005.

El YAÂGOUBI, Mohammed, *Histoire de l'État et des institutions au Maroc,* Rabat, Publications de la Revue marocaine d'administration locale et de développement (REMALD), Coll. « manuels et travaux universitaires », n° 8, 1999.

EN ANGLAIS

ADAMS, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt : A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* [1933], Londres, Routledge, 2000.

DELONG-BAS, Natana, *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*, New York, Oxford University Press, 2004.

HALLAQ, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh.*Cambridge-New York,Cambridge University Press, 1997.

HALLAQ, Wael B., « Can the Shari'ah be Restored ? », in HADDAD, Yvonne et STOWASSER Barbara (eds.), *Islamic Law and the Challenges of Modernity.* Walnut Creek, Altamira Press, 2004, 21-53.

HALLAQ, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Royaume-uni ; New York, Cambridge University Press, 2005.

HENZELL-THOMAS, Jeremy, *The Challenge of Pluralism and the Middle Way of Islam*, AMSS (UK), Occasional Paper Series, No. 1, 2002, 18 p.

JAMEELAH, Maryam, *Islam and Modern Man : The Prospects for an Islamic Renaissance*, Lahore, Mohammad Yusuf Khan, 1976.

KEDDIE, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism : Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Dīn al-Afghani*, Berkeley, University of California Press, 1968.

KEDDIE, Nikki R., *Sayyid Jamal al-Dîn Afghani : À Political Biography*, Berkeley, University of California Press, 1972.

KERR, Malcolm H., *Islamic Reform : The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, University of California Press, 1966.

MAKDISI, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Collected Studies Series CS 347,Londres,Variorum, 1991.

MELCHERT, Christopher, *Ahmad Ibn Hanbal*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.

PATTON, Walter M., *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leyde, 1897.

PETERS, Rudolph, « Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam », Berlin, Die Welt des Islams, vol. 20, n° 3/4, 1980, pp. 132-145.

PHILIPS, Bilal Abu Ameenah, *The Evolution of Fiqh*, Riyad, International Islamic Publishing House, 2006, 3ᵉ ed.

RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago, University of Chicago Press, 1984.

RAHMAN, Fazlur, *Revival and Reform in Islam : À Sudy of Islamic Fundamentalism*,Oxford, Oneworld, 1999.

RENTZ, George S., *Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia : Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703/4-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Londres-Riad, Arabian Publishing (London centre of Arab Studies), King Abdulaziz Public Library, 2004.

SAÏD, Edward. *Culture and Imperialism*, New York, Knopf, 1993.

SAINT-PROT, Charles, *French Policy toward the Arab World*, Abu Dhabi, Emirates Center for Strategic Studies and Research (ECSSR), 2003.

SAINT-PROT, Charles, *Western Perception and Attitudes Towards Islam*, Abu Dhabi, ECSSR, 2010, traduit en arabe, Abu Dhabi, Emirates Center for Strategic Studies and Research (ECSSR), 2010.

SAINT-PROT, Charles, *Islam. The future of the Tradition : Between revolution and Westernization*, Riyadh, King Abdulaziz Public Library, 2010.

WATT, Montgomery, *Muhammad, Prophet and Statesman*, Londres, Oxford University Press, 1961.

WATT, W. Montgomery, « The closing of the door of ijtihâd », in *Orientalia hispanica, sive studia F M Pareja octogenario dictata*. Edenda curavit J M Barral, Leide, Brill, 1974.

Glossaire

Acharisme (ou ash'arisme) : Doctrine développée par Abou Al Hassan Al Ach'arî (873-935), combinant le rationalisme moutazilite, dont il s'est inspiré, et l'orthodoxie. Finalement Al Ach'ari renoncera à sa doctrine et se ralliera au hanbalisme

Adl (عدل) : Justice.

Ahd : Pacte.

Ahkâm : Obligations, prescriptions (plur. de *houkm* ou *hukm*).

Ahl (اهل) : Gens ; peuple. *Ahl al Kitâb*, les gens du Livre, les adeptes des religions monothéistes.

Ahl al Sunna wa al Jama'a : 1 – les Gens de la Tradition prophétique et du Consensus des Musulmans. 2 – Traditionnistes. Expressions voisines : *Ahl al Sunna wa al hadith* et *Ahl al hadith*.

Ahl al hall wa-l-aqd : Ceux qui ont le pouvoir de lier et de délier, les notables qualifiés qui sont habilités à trancher dans les affaires et sont responsables des intérêts généraux de la Communauté.

Alem (ou *alim*. Pluriel : *oulema*) : Savant versé dans le *'ilm*, la science (de la religion islamique). Docteur de la loi. Dans le texte nous avons choisi d'employer le terme sous sa forme francisée : ouléma(s).

'Amal : Action, pratique

Amr : Commandement. 1 – Commandement politique. 2 – L'Islam prescrit le commandement du bien et pourchasse le mal : *amr bi'l-ma'ruf wa'l-nahy 'an al-munkar* (Coran, III-104 ; III-110 ; VII-157 ; IX-71).

Aqida : Dogme, croyance, credo.

Aql : Raison. Ce mot revient quarante-quatre fois dans le Coran (Jacques Berque), ce qui démontre l'importance que l'Islam accorde à l'exercice de la raison.

Âya (آية, plur. *âyât*) : Signe, indice. Également verset d'une sourate du Coran.

Bid'a (بدعة) : Innovation, nouveauté. Selon le droit musulman est

المؤلف فى سطور:

شارل سان برو

مدير مرصد الدراسات الجغرافيا السياسية بباريس، وباحث فى مركز موريس هوريو ـ كلية الحقوق ـ باريس ديكارت وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أوبرتا بإسبانيا. كتب العديد من المؤلفات فى مجال الإسلام والعالم العربى، وترجمت إلى لغات أجنبية كثيرة.

المترجم فى سطور:

أ. د. أسامة نبيل

- أستاذ الأدب الفرانكفونى والمقارن بجامعة الأزهر.

- أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة أوبرتا بإسبانيا، وجامعة ستراسبورج فى فرنسا.

- أصدر بحوثا باللغة الفرنسية فى مجال النقد الأدبى والمسرحى والترجمة الدينية والثقافة الإسلامية. وكتب مؤلفين باللغة العربية أحدهما عن العنصرية والآخر عن الفرانكفونية. وقام بترجمة كثير من المؤلفات فى مجال الأدب والمسرح والشعر والأديان. وتقلد العديد من المناصب الأكاديمية منها:

- عميد المعهد العالى للغات والترجمة - السادس من أكتوبر.

- رئيس قسم اللغة الفرنسية والدراسات الإسلامية - كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر.

- نائب رئيس جمعية تواصل الثقافات والحضارات.

التصحيح اللغوى: إيهاب الملاح
الإشراف الفنى: حسن كامل

يؤكد شارل سان برو في هذا الكتاب أن دين الإسلام دين مرن، ومصلح، وأنه دين التزام وتطور. وبيّن أن مبدأ التوحيد جاء في الأصل ليصلح من حال البشر ولينقلهم من الوثنية والجهل إلى الوحدانية والتفكر والتدبر، لتحقيق المساواة بين البشر جميعا دون استثناء، وركز على أن الإسلام لا يدعو إلى إكراه غير المسلم على الدخول فيه، وأن الدعوة تجوز من خلال مخاطبة الفكر والعقل، والهدف من الدعوة هو تحقيق مصلحة البشر.

في هذا السياق، يلقي المؤلف على عاتق المسلمين، الذين جعلهم الله خلفاء على الأرض، مسئولية تنقية الدين من الشوائب والأفكار الدخيلة مثل أعمال السحر والشعوذة والخرافات وتقديس بعض الأولياء. وإن كان سان برو يرى في التفريط إخلالا بمبادئ الدين، فإنه كذلك يؤكد على أن الغلو في الدين يؤدى إلى التعصب والصدام مع الآخر.

تصميم الغلاف: نسرين كشك